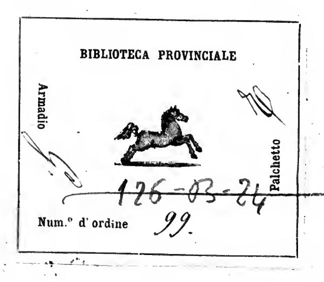






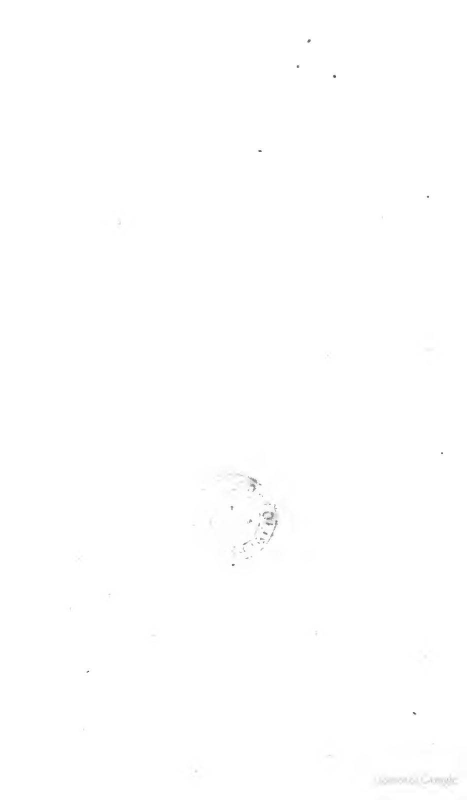


Schopenhauer-Lexikon.

Zweiter Band.

Kaltblütigkeit bis Zweites Gesicht.





Schopenhauer-Lexikon.

Ein philosophisches Wörterbuch,

nach

Arthur Schopenhauers

sämmtlichen Schriften und handschriftlichem Nachlaß bearbeitet

von

Julius Frauenstädt.

Zweiter Band.

Kaltblütigkeit bis Zweites Gesicht.



Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1871.





K.

Kaltblütigkeit, s. Geistesgegenwart.

Kannibalismus, s. Unrecht.

Kardinaltugenden.

1) Die beiden Kardinaltugenden.

Die Tugend der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe sind die beiden Kardinaltugenden, weil aus ihnen alle übrigen praktisch hervorgehen und theoretisch sich ableiten lassen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. (E. 213. 230. Vergl. unter Moralisch: Die moralische Triebfeder.)

2) Die Kardinaltugenden bei den alten Philosophen.

Die Gerechtigkeit haben auch die Philosophen des Alterthums als Kardinaltugend anerkannt, jedoch ihr drei andere unpassend gewählte coordinirt. Hingegen haben sie die Menschenliebe noch nicht als Tugend aufgestellt. Selbst Plato gelangt nur bis zur freiwilligen uneigennützigen Gerechtigkeit. (E. 226.) Vergleicht man mit den tiefgefaßten orientalischen Grundbegriffen der Ethik die so berühmten und viele tausend Mal wiederholten Platonischen Kardinaltugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Weisheit; so findet man sie ohne einen deutlichen, leitenden Grundbegriff und daher oberflächlich gewählt, zum Theil sogar offenbar falsch. Tugenden müssen Eigenschaften des Willens sein; Weisheit aber gehört zunächst dem Intellect an. Die σωφροσυνη, Mäßigkeit, ist ein gar unbestimmter und vieldeutiger Ausdruck. Tapferkeit ist gar keine Tugend, wiewohl bisweilen ein Diener oder Werkzeug derselben; aber sie ist auch eben so bereit der größten Nichtswürdigkeit zu dienen; eigentlich ist sie eine Temperamentseigenschaft. (P. II, 217 fg.)

3) Die Kardinaltugenden des Christenthums.

Das Christenthum hat nicht Kardinal-, sondern Theologal-Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung. (P. II, 218.)

4) Die Kardinaltugenden der Buddhaisten und der Chinesen.

Die Buddhaisten gehen in Folge ihrer tiefern ethischen und metaphysischen Einsichten nicht von Kardinaltugenden, sondern von Kardinallastern aus, als deren Gegensätze, oder Verneinungen, allererst die Kardinaltugenden auftreten, nämlich: Keuschheit (als Gegensatz der Wollust), Freigebigkeit (als Gegensatz des Geizes), Milde und Demuth (als Gegensatz des Zornes und Hochmuths). (P. II, 217.)

Die Chinesen nennen fünf Kardinaltugenden: Mitleid, Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit, unter welchen das Mitleid obenansteht. (P. II, 218. E. 248.)

Kartenspiel, s. Spiel.

Kasten, s. Inder.

Kastriren.

1) Was es heißt, ein Individuum kastriren.

Ein Individuum kastriren, heißt es vom Baum der Gattung, auf welchem es sproßt, abschneiden und gesondert verdorren lassen; daher die Degradation der Geistes- und Leibeskräfte des kastrirten Individuums. (W. II, 583. Vergl. auch Genitalien.)

2) Welchen Nutzen die Kastration gewisser Individuen für das Menschengeschlecht haben könnte.

Aus der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellects von der Mutter ergiebt sich, daß eine wirkliche und gründliche Veredlung des Menschengeschlechts nicht sowohl von Außen als von Innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen sein möchte. Könnte man daher alle Schurken kastriren und alle dummen Gänse in's Kloster stecken, hingegen die Männer von edlem Charakter mit den Mädchen von Geist und Verstand paaren; so würde bald eine Generation erstehen, die ein mehr als Perikleisches Zeitalter darstellte. — Auch abgesehen von solchen utopischen Plänen, ließe sich in Erwägung nehmen, daß, wenn nächst der Todesstrafe die Kastration als die schwerste Strafe bestände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen sein würden; um so gewisser, als die meisten Verbrechen schon in dem Alter zwischen zwanzig und dreißig Jahren begangen werden. (W. II, 602.)

Katalepsie.

In Folge der Beschreibung der Aerzte erscheint Katalepsie als gänzliche Lähmung der motorischen Nerven, Somnambulismus hingegen als die der sensibeln, für welche sodann das Traumorgan vicarirt. (P. I, 264, Anmerk.)

Kategorien.

1) Mißbrauch des Wortes bei den Hegelianern.

Die Hegelianer treiben Mißbrauch mit dem Worte „Kategorien", indem sie damit allerlei weite, allgemeine Begriffe bezeichnen, unbekümmert um Aristoteles und Kant, in glücklicher Unschuld. (P. I, 186.)

2) Kritik der Kant'schen Kategorientafel.

Die Kant'sche Kategorientafel soll der Leitfaden sein, nach welchem jede metaphysische, ja, jede wissenschaftliche Betrachtung anzustellen ist. (Vergl. Kants Prolegomena, §. 39.) In der That ist sie nicht nur die Grundlage der ganzen Kantischen Philosophie und der Typus, nach welchem deren Symmetrie überall durchgeführt wird; sondern sie ist auch recht eigentlich das Bett des Prokrustes geworden, in welches Kant jede mögliche Betrachtung gewaltthätig hineinzwängt. (W. I, 557—559.)

Das Causalitätsgesetz ist die wirkliche, aber auch alleinige Form des Verstandes, die übrigen elf Kategorien sind nur blinde Fenster. (W. I, 529. P. I, 100.) Von den Kategorien sind elf zum Fenster hinauszuwerfen und allein die der Causalität zu behalten. (W. I, 531.) Durch den glücklichen Fund der Apriorität von Raum und Zeit erfreut, wollte Kant die Ader desselben noch weiter verfolgen, und seine Liebe zur architektonischen Symmetrie gab ihm den Leitfaden. Wie er nämlich der empirischen Anschauung eine reine Anschauung a priori als Bedingung untergelegt gefunden hatte; ebenso, meinte er, würden auch wohl den empirisch erworbenen Begriffen gewisse reine Begriffe als Voraussetzung in unserm Erkenntnißvermögen zum Grunde liegen, und das empirische wirkliche Denken allererst durch ein reines Denken a priori möglich sein. Von jetzt an war Kant nicht mehr unbefangen, nicht mehr im Zustande des reinen Forschens und Beobachtens des im Bewußtsein Vorhandenen; sondern er war durch eine Voraussetzung geleitet, und verfolgte eine Absicht, nämlich die, zu finden, was er voraussetzte, um auf die so glücklich entdeckte transscendentale Aesthetik eine ihr analoge, also ihr symmetrisch entsprechende transscendentale Logik als zweites Stockwerk aufzusetzen. Hiezu nun verfiel er auf die Tafel der Urtheile, aus welcher er, so gut es gehen wollte, die Kategorientafel bildete, als die Lehre von zwölf reinen Begriffen a priori, welche die Bedingung unsers Denkens eben der Dinge sein sollten, deren Anschauung durch die zwei Formen der Sinnlichkeit a priori bedingt ist; symmetrisch entsprach also jetzt der reinen Sinnlichkeit ein reiner Verstand. Danach suchte er mittelst der Annahme des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe die Plausibilität der Sache noch zu erhöhen. Hätte er hingegen, wie bei der Entdeckung der Anschauung a priori, auch hier sich unbefangen und rein betrachtend verhalten; so müßte er gefunden haben, daß was zur reinen Anschauung des Raumes und der Zeit hinzukommt, wenn aus ihr eine empirische wird, einerseits die Empfindung

und andererseits die Erkenntniß der Causalität ist, welche die bloße Empfindung in objective empirische Anschauung verwandelt, eben deshalb aber nicht erst aus dieser entlehnt und erlernt, sondern a priori vorhanden und eben die Form und Function des reinen Verstandes ist, aber auch seine einzige, jedoch eine so folgenreiche, daß alle empirische Erkenntniß auf ihr beruht. (W. I, 532—535.) Für die Begriffe dürfen wir keine andere a priori bestimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt, deren Wesen die Bildung der Begriffe, d. i. abstracter, nicht anschaulicher Vorstellungen ist, welche die einzige Function der Vernunft ausmacht. (W. I, 531.) Die ganze reflective Erkenntniß, oder die Vernunft, hat nur eine Hauptform, und diese ist der abstracte Begriff. Die Vereinigung der Begriffe zu Urtheilen hat aber gewisse bestimmte und gesetzliche Formen, welche, durch Induction gefunden, die Tafel der Urtheile ausmachen. Diese Formen sind größtentheils abzuleiten aus der reflectiven Erkenntnißart selbst, also unmittelbar aus der Vernunft. Andere von diesen Formen haben aber ihren Grund in der anschauenden Erkenntnißart, also im Verstande, geben aber deshalb keineswegs Anweisung auf eben so viele besondere Formen des Verstandes; sondern sind ganz und gar aus der einzigen Function desselben, nämlich der unmittelbaren Erkenntniß von Ursach und Wirkung abzuleiten. Noch andere von jenen Formen endlich sind entstanden aus dem Zusammentreffen und der Verbindung der reflectiven und der intuitiven Erkenntnißart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieser in jene. Eine Deduction von Kategorien aus den Urtheilsformen ist daher unstatthaft, und die Annahme dieser ist eben so grundlos, als ihre Darstellung verworren und sich selbst widerstreitend. (W. I, 539—557.)

Kategorischer Imperativ, s. unter Moral: Kritik der imperativen Form der Moral.

Kathederphilosophie, s. Universitätsphilosophie.

Katholicismus.

1) Der Katholicismus in ethischer Hinsicht verglichen mit dem Protestantismus.

Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen. Luther mochte, vom praktischen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die Kirchengräuel seiner Zeit, die er abstellen wollte, ganz Recht haben; nicht aber ebenso vom theoretischen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre ist, desto mehr steht sie, der im Ganzen niedrig und schlecht gesinnten Menschennatur gegenüber, dem Mißbrauch offen; darum sind im Katholicismus der Mißbräuche so sehr viel mehr und größere, als im Protestantismus. So z. B. ist das Mönchsthum, diese methodische und, zu gegenseitiger

Ermuthigung, gemeinsam betriebene Verneinung des Willens, eine Anstalt erhabener Art, die aber eben darum meistens ihrem Geiste untreu wird. Die empörenden Mißbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiste Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber in Folge derselben kam er dahin, vom Christenthum selbst möglich viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächst es auf die Worte der Bibel beschränkte, dann aber auch im wohlgemeinten Eifer zu weit ging, indem er, im asketischen Princip, das Herz desselben angriff. Denn nach dem Austreten des asketischen Princips trat nothwendig bald das optimistische an seine Stelle, — ein Grundirrthum, der in den Religionen, wie in der Philosophie, aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem allen scheint der Katholicismus ein schmählich mißbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christenthum zu sein, das Christenthum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edle, Erhabene und Große anheim fällt, sobald es unter Menschen bestehen soll. (W. II, 716 fg. P. II, 415.) Der Katholicismus ist eine Anweisung den Himmel zu erbetteln, welchen zu verdienen zu unbequem wäre. Die Pfaffen sind die Vermittler dieser Bettelei. (M. 349.)

2) Der Katholicismus in intellectueller Hinsicht verglichen mit dem Protestantismus.

In den protestantischen Kirchen ist der augenfälligste Gegenstand die Kanzel, in den katholischen der Altar. Dies symbolisirt, daß der Protestantismus sich zunächst an das Verständniß wendet, der Katholicismus an den Glauben. (H. 434.)

Alle Superstitionen haben den gar nicht zu verachtenden Gewinn, daß sie durch die imaginäre Welt, die sie schaffen, den Gläubigen in Umgang mit Dämonen, Göttern und Heiligen bringen, — ein Umgang, der beständig die Hoffnung unterhält und, durch den Reiz der Täuschung, oft interessanter wird, als der Umgang mit wirklichen Wesen. Daraus erklärt es sich, warum der Katholicismus zauberischer wirkt, als der Protestantismus. (W. I, 380 fg. H. 426 fg.)

Die katholische Kirche hat, richtig erkennend, daß der Theismus in dem Maaße schwinden muß, als die physische Astronomie popularisirt wird, consequenter Weise das Kopernikanische System verfolgt, worüber daher sich so sehr und mit Zetergeschrei über die Bedrängniß des Galilei zu verwundern einfältig ist. (P. I, 56. 127.)

Kaufleute.

Unsere civilisirte Welt ist nur eine große Maskerade, unter deren Masken meistens lauter Industrielle, Handelsleute und Spekulanten stecken. In dieser Hinsicht machen den einzigen ehrlichen Stand die Kaufleute aus; da sie allein sich für Das geben, was sie sind, sie gehen also unmaskirt herum, stehn daher auch niedrig im Rang. (P. II, 225 fg.)

Auf Kaufleute ist die eudämonologische Regel in Betreff der

Erhaltung des **Vermögens** (vergl. Vermögen) nicht anwendbar; denn ihnen ist das Geld selbst Mittel zum fernern Erwerb, gleichsam Handwerksgeräth; daher sie, auch wenn es ganz von ihnen selbst erworben ist, es sich, durch Benutzung, zu erhalten und zu vermehren suchen. Demgemäß ist in keinem Stande der Reichthum so eigentlich zu Hause, wie in diesem. (P. I, 368.)

Kausalität, s. Ursache.

Kenner, s. unter Anticipation: Anticipation in der Kunst.

Kenntnisse.

Kenntnisse und Nachdenken verhalten sich zu der eigenen Erfahrung, wie der Commentar zum Text. Viel Nachdenken und Kenntnisse, bei wenig Erfahrung, gleicht den Ausgaben, deren Seiten zwei Zeilen Text und vierzig Zeilen Commentar darbieten. Viel Erfahrung, bei wenig Nachdenken und geringen Kenntnissen, gleicht den bipontinischen Ausgaben ohne Noten, welche Vieles unverstanden lassen. (P. I, 445.)

Keuschheit, s. Askese.

Kind, Kindheit, s. Lebensalter.

Kirche.

1) Gegenwärtiger Zustand der Kirche.

Eine längst prophezeite Epoche ist eingetreten: die Kirche wankt, wankt so stark, daß es sich frägt, ob sie den Schwerpunkt wiederfinden werde; denn der Glaube ist abhanden gekommen. Ist es doch mit dem Lichte der Offenbarung wie mit andern Lichtern: einige Dunkelheit ist die Bedingung. Die Zahl Derer, welche ein gewisser Grad und Umfang von Kenntnissen zum Glauben unfähig macht, ist bedenklich groß geworden. Da wird es Ernst mit dem Verlangen nach Philosophie, und es bedarf einer ernstlich gemeinten, d. h. einer auf Wahrheit gerichteten Philosophie. (G. 122.)

2) Warum die Kirche zu allen Zeiten die Magie verfolgt hat.

Der grausame Eifer, mit welchem, zu allen Zeiten, die Kirche die Magie verfolgt hat, und von welchem der päpstliche Malleus maleficarum ein furchtbares Zeugniß ablegt, scheint nicht blos auf den oft mit ihr verbundenen verbrecherischen Absichten, noch auf der vorausgesetzten Rolle des Teufels dabei, zu beruhen; sondern zum Theil hervorzugehen aus einer dunkeln Ahndung und Besorgniß, daß die Magie die Urkraft an ihre richtige Quelle zurück verlege, während die Kirche ihr eine Stelle außerhalb der Natur angewiesen hatte. (N. 127.)

(Ueber die Verfolgung des Kopernikanischen Systems durch die Kirche siehe: Katholicismus.)

Klar, s. unter Begriff: Begriffskategorien.

Klassiker.

1) Wirkung der Lectüre der alten Klassiker auf den Geist.

Es giebt keine größere Erquickung für den Geist, als die Lectüre der alten Klassiker; sobald man irgend einen von ihnen, und wäre es auch nur auf eine halbe Stunde, in die Hand genommen hat, fühlt man alsbald sich erfrischt, erleichtert, gereinigt, gehoben und gestärkt, nicht anders, als hätte man an der frischen Felsenquelle sich gelabt. Liegt dies an den alten Sprachen und ihrer Vollkommenheit, oder an der Größe der Geister, deren Werke von den Jahrtausenden unversehrt und ungeschwächt bleiben? Vielleicht an Beiden zusammen. (P. II, 597.)

2) Warum von den alten Klassikern neben ihren guten Schriften nicht auch noch schlechte vorhanden sind.

Daß wir aus dem Alterthume Klassiker haben, d. h. Geister, deren Schriften in unvermindertem Jugendglanz durch die Jahrtausende gehen, kommt großentheils daher, daß bei den Alten das Bücherschreiben kein Erwerbszweig gewesen ist; ganz allein hieraus aber ist es abzuleiten, daß von diesen Klassikern neben ihren guten Schriften nicht auch noch schlechte vorhanden sind; indem sie nicht, wie selbst die besten unter den Neueren, nachdem der Spiritus verflogen war, noch das Phlegma zu Markte trugen, Geld dafür zu lösen. (P. II, 462.)
(Vergl. auch die Alten.)

Klassische Poesie, s. unter Poesie: Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie.

Kleidung.

1) Die Kleidung als allegorischer Ausdruck des Fundamentalunterschiedes zwischen Mensch und Thier.

Es giebt in der Welt nur ein lügenhaftes Wesen: es ist der Mensch. Jedes andere ist wahr und aufrichtig, indem es sich unverholen giebt als Das, was es ist, und sich äußert, wie es sich fühlt. Ein emblematischer, oder allegorischer Ausdruck dieses Fundamentalunterschiedes ist, daß alle Thiere in ihrer natürlichen Gestalt umhergehen, was viel beiträgt zu dem so erfreulichen Eindruck ihres Anblicks; während der Mensch durch Kleidung zu einem Fratz, einem Monstrum geworden ist, dessen Anblick schon dadurch widerwärtig ist. — Die Griechen beschränkten die Kleidung möglichst, weil sie es fühlten (P. II, 618. 171.)

2) Gegensatz zwischen unserer Kleidung und der Kleidung der Alten.

Fast auf alle unsere Stellungen und Gebärden hat unsere Kleidung einen gewissen Einfluß, nicht eben so die der Alten, welche vielleicht ihrem ästhetischen Sinne gemäß, durch das Vorgefühl eines solchen

Uebelstandes mit bewogen wurden, ihre weite, nicht anschließende Kleidung beizubehalten. Deshalb hat ein Schauspieler, wann er antikes Kostüm trägt, alle die Bewegungen und Stellungen zu vermeiden, welche irgendwie durch unsere Kleidung veranlaßt und dann zur Gewohnheit geworden sind; doch braucht er deshalb sich nicht zu spreitzen und zu blähen, wie ein französischer, seinen Racine tragirender Hanswurst in Toga und Tunika. (P. II, 438.)

Der edle Sinn und Geschmack der Alten suchte den aus der Bekleidung entspringenden Uebelstand (die Fratzenhaftigkeit) dadurch zu mildern, daß die Bekleidung möglichst leicht war und so gestaltet, daß sie nicht, eng anschließend, mit dem Leibe zu Eins verschmolz, sondern als ein Fremdes aufliegend gesondert blieb und die menschliche Gestalt in allen Theilen möglichst deutlich erkennen ließ. Durch den entgegengesetzten Sinn ist die Kleidung des Mittelalters und der neuen Zeit geschmacklos, barbarisch und widerwärtig. Aber das Widerwärtigste ist die heutige Kleidung der, Damen genannten Weiber, welche, der Geschmacklosigkeit ihrer Urgroßmütter nachgeahmt, die möglichst große Entstellung der Menschengestalt liefert. (P. II, 171.)

3) Die Bekleidung in der Sculptur. (S. unter Sculptur: Die Bedeutung der Draperie in der Sculptur.)

Klein, s. Größe.

Kloster. Klosterleben.

1) Normalbegriff des Klosters.

Ein Kloster ist ein Zusammentreten von Menschen, die Armuth, Keuschheit, Gehorsam (d. i. Entsagung dem Eigenwillen) gelobt haben und sich durch das Zusammenleben theils die Existenz selbst, noch mehr aber jenen Zustand schwerer Entsagung zu erleichtern suchen, indem der Anblick ähnlich Gesinnter und auf gleiche Weise Entsagender ihren Entschluß stärkt und sie tröstet, sodann die Geselligkeit des Zusammenlebens in gewissen Schranken der menschlichen Natur angemessen und eine unschuldige Erholung bei vielen schweren Entbehrungen ist. Dies ist der Normalbegriff der Klöster. (P. II, 340.)

2) Innerer Geist und Sinn des ächten Klosterlebens.

Der innere Geist und Sinn des ächten Klosterlebens, wie der Askese überhaupt, ist dieser, daß man sich eines bessern Daseins, als unseres ist, würdig und fähig erkannt hat und diese Ueberzeugung dadurch bekräftigen und erhalten will, daß man, was diese Welt bietet, verachtet, alle ihre Genüsse als werthlos von sich wirft und nun das Ende dieses, seines eiteln Köders beraubten Lebens mit Ruhe und Zuversicht abwartet, um einst die Stunde des Todes, als die der Erlösung, willkommen zu heißen. (P. II, 340.)

3) Ausartung des Klosterlebens.

Der Ursprung des Mönchthums war an sich rein und heilig, aber eben darum dem größten Theil der Menschen ganz unangemessen, daher das sich daraus Entwickelnde nur Heuchelei und Abscheulichkeit sein konnte; denn abusus optimi pessimus. (W. I, 457; II, 716.) Bei keiner Sache entspricht die Praxis so selten der Theorie, wie beim Mönchsthum, eben weil der Grundgedanke desselben so erhaben ist. Ein ächter Mönch ist ein höchst ehrwürdiges Wesen; aber in den allermeisten Fällen ist die Kutte ein bloßer Maskenanzug, in welchem so wenig wie in dem auf der Maskerade ein wirklicher Mönch steckt. (P. II, 341.)

Klug. Klugheit.

1) Wesen der Klugheit.

Die Klugheit ist Schärfe des Verstandes in seiner praktischen Anwendung. Die Schärfe des Verstandes im Auffassen der causalen Beziehungen der mittelbar (d. h. mittelst des **Leibes**, des unmittelbaren Objects) erkannten Objecte findet nämlich ihre Anwendung nicht allein in der Naturwissenschaft, deren sämmtliche Entdeckungen ihr zu verdanken sind; sondern auch im praktischen Leben, wo sie **Klugheit** heißt; da sie hingegen in der erstern Anwendung besser Scharfsinn, Penetration und Sagacität genannt wird. Genau genommen bezeichnet **Klugheit** ausschließlich den im Dienste des Willens stehenden Verstand. (W. I, 25 fg. G. 78. F. 8.) In der **Vollkommenheit** der unmittelbaren Auffassung der **Causalitätsverhältnisse** besteht alle Ueberlegenheit des Verstandes, alle Klugheit, Sagacität, Penetration, Scharfsinn; denn jene liegt aller Kenntniß des **Zusammenhanges** der Dinge, im weitesten Sinne des Wortes, zum Grunde. Ihre Schärfe und Richtigkeit macht den Einen verständiger, klüger, schlauer als den Andern. (E. 149.) Scharfe Auffassung der Beziehungen gemäß dem Gesetze der Causalität und Motivation macht die Klugheit aus. (W. I, 223.)

2) Formen der Klugheit.

Die praktische Anwendung des Verstandes, welche das Wesen der Klugheit ausmacht, wird, wenn sie mit Ueberlistung Anderer geschieht, **Schlauheit** genannt; wenn seine Zwecke sehr geringfügig sind, **Pfiffigkeit**; wenn sie mit dem Nachtheil Anderer verknüpft sind, **Verschmitztheit**. (G. 78.)

3) Unterschied zwischen „klug" und „vernünftig".

Die Schärfe des Verstandes in Auffassung der causalen Verhältnisse, in deren praktischer Anwendung die Klugheit besteht, kann nicht durch abstracte Begriffe, welche das Werk der **Vernunft** sind, beigebracht werden; daher vernünftig sein und klug sein zwei sehr verschiedene Eigenschaften sind. (F. 8.) Vernunft hat jeder Tropf; giebt man ihm die Prä-

missen, so vollzieht er den Schluß. Aber der Verstand liefert die primäre Erkenntniß, folglich die intuitive, und da liegen die Unterschiede. Die höchst verschiedenen Grade seiner Schärfe sind angeboren und nicht zu erlernen. (G. 78.)

4) Gegensatz zwischen dem Klugen und Genialen.

Da scharfe Auffassung der Beziehungen gemäß dem Gesetze der Causalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntniß aber nicht auf die Relationen gerichtet ist (vergl. Genie); so wird ein Kluger, sofern und während er es ist, nicht genial, und ein Genialer, sofern und während er es ist, nicht klug sein. (W. I, 223.)

Der Blick der Klugheit, selbst der feinsten, ist von dem der Genialität dadurch verschieden, daß er das Gepräge des Willensdienstes trägt, der andere hingegen davon frei ist. (P. II, 676 fg.)

5) Gefährlichkeit der Klugheit.

Nicht wer grimmig, sondern wer klug dreinschaut, sieht furchtbar und gefährlich aus, — so gewiß des Menschen Gehirn eine furchtbarere Waffe ist, als die Klaue des Löwen. (P. I, 505.)

6) Die Klugheit, vom ethischen Standpunkt aus betrachtet.

Alles zeitliche Glück steht und alle Klugheit wandelt — auf untergrabenem Boden. Sie schützen zwar die Person vor Unfällen und verschaffen ihr Genüsse; aber die Person ist bloße Erscheinung. Für die das principium individuationis durchschauende Erkenntniß ist ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geschenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger Anderer — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aber aus dem er erwachen muß. (W. I, 417 fg.)

Knabe, s. Lebensalter.

Komödie, s. Lustspiel.

Kompendienschreiber, s. Schriftsteller.

Kompilatoren, s. Schriftsteller.

Komponist, s. unter Musik: Der Komponist.

Konception, s. unter Kunstwerk: Konception des Kunstwerks.

Königthum.

1) Historischer Ursprung des Königthums. (S. unter Fürsten: Was die Fürsten ursprünglich waren und was sie später wurden.)

2) Grundidee und Werth des Königthums.

Der große Werth, ja die Grundidee des Königthums liegt darin, daß, weil Menschen Menschen bleiben, Einer so hoch gestellt, ihm so

viel Macht, Reichthum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß, daß ihm für sich nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch der ihm, wie Jedem, inwohnende Egoismus gleichsam durch Neutralisation vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies ist der Ursprung des gleichsam übermenschlichen Wesens, welches überall die Königswürde begleitet und sie so himmelweit von der bloßen Präsidentur unterscheidet. (W. II, 681 fg.)

3) Vorzug des erblichen vor dem wählbaren Königthum.

Aus der besagten Grundidee geht hervor, daß die Königswürde erblich, nicht wählbar sein muß; theils damit Keiner im König seines Gleichen sehen könne, theils damit dieser für seine Nachkommen nur dadurch sorgen kann, daß er für das Wohl des Staates sorgt, als welches mit dem seiner Familie ganz Eines ist. (W. II, 682.) Der König kann der feste, unerschütterliche Pfeiler der ganzen gesetzlichen Ordnung nur werden vermöge seines angeborenen Vorrechts, welches ihm, und nur ihm, eine Auctorität giebt, der keine gleich kommt, die nicht bezweifelt und angefochten werden kann, ja, der ein Jeder wie instinctiv gehorcht. (P. II, 265. M. 198.) Darauf, daß es eine Familie giebt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich ist; so daß sie, wenigstens in Hauptsachen, nie das Eine ohne das Andere befördern kann, beruht die Kraft und der Vorzug der erblichen Monarchie. (W. I, 406. P. II, 272.)

Konkrete, das.

Die Verbindung der Form mit der Materie, oder der Essentia mit der Existentia, giebt das Konkrete, welches stets ein Einzelnes ist, also das Ding. (W. II, 49. P. II, 454.)

(Ueber den Gegensatz zwischen konkreten und abstracten Begriffen siehe unter Begriff: Begriffskategorien.)

Konkubinat.

In Hinsicht auf die aus der monogamischen Einrichtung entspringende übele Lage der Weiber (s. Ehegesetze unter Ehe) ist des Thomasins grundgelehrte Abhandlung de concubinatu höchst lesenswerth, indem man daraus ersieht, daß, unter allen gebildeten Völkern und zu allen Zeiten bis auf die Lutherische Reformation herab, das Konkubinat eine erlaubte, ja, in gewissem Grade sogar gesetzlich anerkannte und von keiner Unehre begleitete Einrichtung gewesen ist, welche von dieser Stufe blos durch die Lutherische Reformation herabgestoßen wurde, als welche hierin ein Mittel mehr zur Rechtfertigung der Ehe der Geistlichen erkannte. (P. II, 659; I, 389.)

Konstitutionalismus, s. unter Fürsten: Die konstitutionellen Fürsten.

Konversation, s. Gespräch.

Konvertiten.

Nur die Kindheit, nicht das Mannesalter, ist die Zeit, die Saat des Glaubens zu säen, zumal nicht, wo schon ein früherer wurzelt; die gewonnene Ueberzeugung aber, welche erwachsene Konvertiten vorgeben, ist in der Regel nur die Maske irgend eines persönlichen Interesses. Eben weil man fühlt, daß Dies fast nicht anders sein könne, wird überall ein Mensch, der im reifen Alter seine Religion wechselt, von den Meisten verachtet; gleichwohl legen eben diese dadurch an den Tag, daß sie die Religion nicht für Sache vernünftiger Ueberzeugung, sondern blos des früh und vor aller Prüfung eingeimpften Glaubens halten. (P. II, 351 fg.)

Kopf.

1) Verhältniß des Kopfes zum Rumpfe bei den Thieren und beim Menschen.

Während bei den Thieren die Dienstbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen nie aufzuheben ist, tritt bei den Menschen solche Aufhebung ausnahmsweise in der ästhetischen Contemplation ein. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Thier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Thieren sind beide noch ganz verwachsen; bei allen ist der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objecte des Willens liegen; selbst bei den oberen sind Kopf und Rumpf noch viel mehr Eines, als beim Menschen, dessen Haupt dem Leibe frei aufgesetzt erscheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Diesen menschlichen Vorzug stellt im höchsten Grade der Apoll von Belvedere dar. (W. I, 209.)

2) Verhältniß des Kopfes zum Herzen. (S. unter Herz: Gegensatz zwischen Herz und Kopf.)

3) Verhältniß des Kopfes zu den Genitalien. (S. Genitalien.)

4) Unterschied der Köpfe.

Machiavelli hat Recht, wenn er, — wie schon vor ihm Hesiodus (εργα, 293), — sagt: „es giebt dreierlei Köpfe: erstlich solche, welche aus eigenen Mitteln Einsicht und Verstand von den Sachen erlangen; dann solche, die das Rechte erkennen, wenn Andere es ihnen darlegen; endlich solche, welche weder zum Einen, noch zum Andern fähig sind.“ (Il principe, c. 22.) (G. 51. fg. H. 458 fg. M. 184 fg.)

5) Warum es so schwer ist, unter aufregenden Umständen den Kopf oben zu behalten.

Weil der Intellect ein bloßer Sclave und Leibeigener des Willens ist und daher vom Willen leicht bei Seite geschoben wird, während er seinerseits mit der äußersten Anstrengung kaum vermag, den Willen auch nur zu einer kurzen Pause zu bringen, um zum Worte zu

kommen, — deshalb sind die Leute so selten und werden fast nur unter Spaniern, Türken und allenfalls Engländern gefunden, welche auch unter den provocirendsten Umständen den Kopf oben behalten, die Auffassung und Untersuchung der Sachlage imperturbirt fortsetzen; welches etwas ganz Anderes ist, als die auf Phlegma und Stumpfheit beruhende Gelassenheit vieler Deutschen und Holländer. (W. II, 238. Vergl. auch Affect.)

Kopula.

Die Bestimmung der Kopula „ist — ist nicht" ist, das Vereint- oder Getrenntsein zweier Begriffssphären auszudrücken. Durch dieselbe ist jedes Verbum mittelst seines Participς ausdrückbar. Daher besteht alles Urtheilen im Gebrauch eines Verbi, und umgekehrt. Demnach ist die Bedeutung der Kopula, daß im Subject das Prädicat mitzudenken sei — nichts weiter. (W. II, 114 fg.)

Koran, s. Islam.

Körper. Körperwelt.

1) Die ideale Form und der reale Gehalt der Körperwelt.

Die Körper legen durch die mannigfaltige Verschiedenheit ihrer Qualitäten und deren Wirkungen an den Tag, daß sie nicht blos ideal sind, sondern zugleich ein objectiv Reales, ein Ding an sich selbst, in ihnen sich offenbart, so verschieden solches auch von dieser seiner Erscheinung sein möge. (P. II, 42.) Kein Körper kann ohne ihm inwohnende Kräfte sein, die eben seine Qualität ausmachen. (W. II, 351). Kraft aber an sich selbst ist Wille (Daselbst).

Bei der objectiven Auffassung der Körperwelt giebt der Intellect die sämmtlichen Formen derselben aus eigenen Mitteln, nämlich Zeit, Raum und Causalität, und mit dieser auch den Begriff der abstract gedachten, eigenschafts- und formlosen Materie, die als solche in der Erfahrung gar nicht vorkommen kann. Sobald nun aber der Intellect, mittelst dieser Formen, und in ihnen, einen (stets nur von der Sinnesempfindung ausgehenden) realen Gehalt, d. h. etwas von seinen eigenen Erkenntnißformen Unabhängiges spürt, welches nicht im Wirken überhaupt, sondern in einer bestimmten Wirkungsart sich kundgiebt; so ist es Dies, was er als Körper, d. h. als geformte und specifisch bestimmte Materie setzt, welche also als ein von seinen Formen Unabhängiges auftritt, d. h. als ein durchaus Objectives. Hiebei hat man sich aber zu erinnern, daß die empirisch gegebene Materie sich überall nur durch die in ihr sich äußernden Kräfte manifestirt; wie auch umgekehrt jede Kraft immer nur als einer Materie inhärirend erkannt wird; Beide zusammen machen den empirisch realen Körper aus. Alles empirisch Reale behält jedoch transscendentale Idealität. Das in einem solchen empirisch gegebenen Körper, also in jeder Erscheinung, sich darstellende Ding an sich selbst ist Wille. (P. II, 113 fg.)

Kants wichtigste und glänzendste Grundlehre, die von der Idealität des Raumes und der blos phänomenalen Existenz der Körperwelt findet sich schon dreißig Jahre früher ausgesprochen bei Maupertuis. (W. II, 57.)

2) Die Bewegung der Körper.

Der Platonische Gegensatz zwischen dem sich von innen Bewegenden (Seele) und Dem, was die Bewegung nur von außen empfängt (Körper) — ein Gegensatz, der bis in die neueste Zeit herein vorkommt — ist falsch, da es nicht zwei grundverschiedene Ursprünge der Bewegung giebt, sondern Beides, die Bewegung von innen und von außen, unzertrennlich ist und bei jeder Bewegung eines Körpers zugleich Statt findet. (N. 84 fg. Vergl. Bewegung.)

3) Die Anschauung der Körper.

Der Verstand ist es, der die Empfindung beim Sehen in Anschauung umarbeitet und aus den durch die Empfindung gewonnenen bloßen Flächen Körper construirt, also die dritte Dimension hinzufügt, indem er die Ausdehnung der Körper in derselben, in dem ihm a priori bewußten Raume, nach Maßgabe der Art ihrer Einwirkung auf das Auge und der Gradationen des Lichtes und Schattens, causal beurtheilt. Während nämlich die Objecte den Raum in allen dreien Dimensionen füllen, können sie auf das Auge nur mit zweien wirken; die Empfindung beim Sehen ist, in Folge der Natur des Organes, blos planimetrisch, nicht stereometrisch. Alles Stereometrische der Anschauung wird vom Verstande allererst hinzugethan, seine alleinigen Data hiezu sind die Richtung, in der das Auge den Eindruck erhält, die Gränzen desselben und die verschiedenen Abstufungen des Hellen und Dunkeln, welche unmittelbar auf ihre Ursachen deuten und wonach wir erkennen, ob wir z. B. eine Scheibe, oder eine Kugel, vor uns haben. (G. 64.) Könnte Jemand, der vor einer schönen weiten Aussicht steht, auf einen Augenblick alles Verstandes beraubt werden, so würde ihm von der ganzen Aussicht nichts übrig bleiben, als die Empfindung einer sehr mannigfaltigen Affection seiner Retina, den vielerlei Farbenflecken auf einer Malerpalette ähnlich, — welche gleichsam der rohe Stoff ist, aus welchem vorhin sein Verstand jene Anschauung schuf. (F. 9.)

(Ueber die als Körpererscheinung sich darstellende Geistererscheinung s. Geister.)

Korporisation, s. Leib.

Kosmogonie.

1) Vorläufer der Kant-Laplace'schen Kosmogonie.

Die Kant-Laplace'sche Kosmogonie hat bereits in der vorsokratischen Philosophie verschiedene Vorläufer gehabt. (P. I, 40 fg.)

2) Wahrheit der Kant-Laplace'schen Kosmogonie.

An der Richtigkeit der so scharfsinnigen, zuerst von Kant und später von Laplace aufgestellten Theorie der Entstehung des Planetensystems zu zweifeln ist kaum möglich. (W. II, 368.) Die Wahrscheinlichkeit dieser Theorie steht der Gewißheit sehr nahe. (P. I, 228.) Die Wahrheit derselben beruht nicht allein auf der von Laplace urgirten Grundlage des räumlichen Verhältnisses, daß nämlich 45 Weltkörper sämmtlich nach einer Richtung circuliren und zugleich nach eben derselben rotiren; sondern sie hat eine noch festere Stütze an dem zeitlichen Verhältniß, welches durch das erste und dritte Kepplersche Gesetz ausgedrückt wird. (P. II, 144 fg.)

3) Zwei metaphysische Betrachtungen, zu denen dieselbe Anlaß giebt.

Die Kant-Laplace'sche Kosmogonie giebt zu zwei metaphysischen Betrachtungen Anlaß. Erstlich zu der, daß im Wesen aller Dinge eine bewunderungswürdige Zusammenstimmung der wirkenden mit den Zweckursachen begründet ist. (P. II, 148 fg. 154. W. II, 368 fg.); zweitens die, daß eine noch so weit reichende physische Erklärung der Entstehung der Welt dennoch nie das Verlangen nach einer metaphysischen aufheben, oder die Stelle derselben einnehmen kann, da, je weiter man der Erscheinung auf die Spur gekommen ist, man desto deutlicher merkt, daß man es nur mit einer solchen und nicht mit dem Wesen der Dinge an sich selbst zu thun hat. (P. II, 149—152. W. II, 191 ff. Vergl. auch Antinomie.)

Kosmologischer Beweis, des Daseins Gottes. (S. unter Gott: die Beweise für das Dasein Gottes.)

Kraft.

1) Unterschied zwischen Kraft und Ursache.

In Folge der zu weiten Fassung des Begriffes Ursache hat man mit demselben den Begriff der Kraft verwechselt; diese, von der Ursache völlig verschieden, ist jedoch Das, was jeder Ursache ihre Causalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken ertheilt. Es ist unmöglich, mit seinem Denken im Klaren zu sein, so lange darin Kraft und Ursache nicht als völlig verschieden deutlich erkannt werden. (W. II, 51.) Die Kräfte sind Das, vermöge dessen die Veränderungen, oder Wirkungen, überhaupt möglich sind, Das, was den Ursachen die Causalität, d. i. die Fähigkeit zu wirken, allererst ertheilt, von welchem sie also diese bloß zur Lehn haben. Ursache und Wirkung sind die zu nothwendiger Succession in der Zeit verknüpften Veränderungen; die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, eben deshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit, sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Causalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache

ist allemal, wie auch ihre Wirkung, ein Einzelnes, eine einzelne Veränderung; die Naturkraft hingegen ist ein Allgemeines, Unveränderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. (G. 45. W. I, 157—163.) Die Kraft ist die nothwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung. (W. I, 133. Vergl. auch Aetiologie.)

Ursach sowohl als Wirkung ist Zustand von Materie. Kraft ist Ursach, sofern sie unbekannt ist, d. h. nicht weiter als Wirkung einer andern Ursach erklärt werden kann. (H. 122.)

2) Unzertrennlichkeit von Kraft und Stoff.

Weil die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an sich selbst Wille ist, kann keine Kraft ohne materielles Substrat auftreten, und umgekehrt kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte sein, die eben seine Qualität ausmachen. Kraft und Stoff sind unzertrennlich, weil sie im Grunde Eines sind; da, wie Kant dargethan hat, die Materie selbst uns nur als der Verein zweier Kräfte, der Expansions- und Attractionskraft gegeben ist. (W. II, 351 fg.) Da jede Naturkraft Erscheinung des Willens und die Materie die Sichtbarkeit des Willens ist; so folgt, daß keine Kraft ohne materielles Substrat auftreten, mithin auch keine Kraftäußerung ohne irgend eine materielle Veränderung vor sich gehen kann. Dies stimmt zu der Behauptung des Zoochemikers Liebig, daß jede Muskelaction, ja jeder Gedanke im Gehirn, von einer chemischen Stoffumsetzung begleitet sein müsse. (P. II, 114.)

3) Bedeutung des Ausdrucks „lebendige Kraft".

Erst in der Bewegung wird die Kraft der Materie gleichsam lebendig; daher der Ausdruck lebendige Kraft für die Kraftäußerung der bewegten Materie. (W. II, 59.)

4) Zurückführung der Kraft auf Wille.

Der Wille ist es, der in der erkenntnißlosen Natur sich darstellt als Naturkraft, höher hinauf als Lebenskraft, in Thier und Mensch aber den Namen Willen erhält. (P. II, 98.) Bisher subsumirte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft, es ist aber gerade umgekehrt jede Kraft als Wille zu denken. Die Zurückführung der Kraft auf Wille ist von größter Wichtigkeit. Denn der Begriff Wille ist der einzige, welcher seinen Ursprung nicht in der Erscheinung, nicht in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtsein eines Jeden hervorgeht. Führen wir daher den Begriff der Kraft auf den des Willens zurück, so haben wir in der That ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja auf das einzige uns unmittelbar und ganz Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntniß um ein Großes erweitert. Subsumiren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff Wille unter den der Kraft; so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntniß, die wir vom innern Wesen der Welt haben, indem wir sie

untergehen lassen in einen aus der Erscheinung abstrahirten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erscheinung hinauskönnen. (W. I, 133.)

Kraftgefühl.

Es giebt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. (W. I, 360.)

Krampf.

Die Krämpfe und Convulsionen aller Art gehören zu den unwillkürlichen Bewegungen pathologischer Art. (S. unter Bewegung: Unterschied der unwillkürlichen und willkürlichen Bewegung.) Alle Krämpfe sind eine Rebellion der Nerven der Glieder gegen die Souveränität des Gehirns; hingegen sind die normalen Reflexbewegungen die legitime Autokratie untergeordneter Beamten. (W. II, 291.)

Kraniologie, s. Schädel und Schädellehre.

Krankheit.

1) Wesen der Krankheit.

Die in der neuesten Zeit endlich geltend gemachte physiatrische Ansicht, welcher zufolge die Krankheiten ein Heilproceß der Natur sind, den sie einleitet, um eine irgendwie im Organismus eingerissene Unordnung durch Ueberwindung der Ursachen derselben zu beseitigen, gewinnt ihre ganze Rationalität erst von dem Standpunkt aus, welcher in der Lebenskraft, die hier als vis naturae medicatrix auftritt, den Willen erkennen läßt, der im gesunden Zustand allen organischen Functionen zum Grunde liegt, jetzt aber, bei eingetretenen, sein ganzes Werk bedrohenden Unordnungen sich mit dictatorischer Gewalt bekleidet, um durch ganz außerordentliche Maßregeln und völlig abnorme Operationen (die Krankheit) die rebellischen Potenzen zu dämpfen und Alles ins Gleis zurückzuführen. Daß hingegen der Wille selbst krank sei, wie Brandis sagt, ist ein grobes Mißverständniß. (W. II, 295.) Die Krankheiten sind eigentlich nur das Medicament der vis naturae medicatrix. (P. II, 184 fg.)

2) Die Heilarten. Vorzug der Naturheilung vor den Kunstheilungen.

Dem Krankheitsproceß arbeitet die Allopathie, oder Enantiopathie, aus allen Kräften entgegen; die Homoiopathie ihrerseits trachtet ihn zu beschleunigen, oder zu verstärken; wenn nicht etwa gar, durch Karikiren desselben, ihn der Natur zu verleiden; jedenfalls, um die überall auf jedes Uebermaß folgende Reaction zu beschleunigen. Beide demnach wollen es besser verstehen, als die Natur selbst, die doch gewiß sowohl das Maaß, als die Richtung ihrer Heilmethode kennt. Daher ist vielmehr die Physiatrik in allen den Fällen zu empfehlen, die nicht zu

den Ausnahmen gehören. Nur die Heilungen, welche die Natur selbst und aus eigenen Mitteln zu Stande bringt, sind gründlich. Die Heilmittel der Aerzte sind meistens blos gegen die Symptome gerichtet, als welche sie für das Uebel selbst halten; daher wir nach einer solchen Heilung uns unbehaglich fühlen. Läßt man hingegen der Natur nur Zeit; so vollbringt sie allmälig selbst die Heilung, nach welcher wir alsdann uns besser befinden, als vor der Krankheit. Daß es Ausnahmen giebt, also Fälle, wo nur der Arzt helfen kann, ist zuzugeben. Aber bei Weitem die meisten Genesungen sind blos das Werk der Natur, für welches der Arzt die Bezahlung einstreicht. (P. II. 185 fg.)

Kredit.

Weiland war die Hauptstütze des Thrones der **Glaube**; heut zu Tage ist es der **Kredit**. Kaum mag dem Papste selbst das Zutrauen seiner Gläubigen mehr am Herzen liegen, als das seiner Gläubiger. Beklagte man ehemals die Schuld der Welt, so sieht man jetzt mit Grausen auf die Schulden der Welt und, wie ehemals den jüngsten Tag, so prophezeit man jetzt den universellen Staatsbankrott, jedoch ebenfalls mit der zuversichtlichen Hoffnung, ihn nicht selbst zu erleben. (P. II, 276.)

Kreis.

1) **Der Kreis als Symbol der Natur.** (S. unter **Natur**: Der Kreislauf der Natur.)

2) **Der Kreis als Mittel zur Veranschaulichung der Begriffssphären.** (S. unter **Begriff**: Begriffssphären.)

Kreuz, s. **Christenthum.**

Krieg.

1) **Ursprung des Krieges.**

Zwischen dem Wirken der schaffenden Natur und dem der Menschen ist eine eigenthümliche, aber nicht zufällige, sondern auf der Identität des Willens in beiden beruhende Analogie. Nachdem, in der gesammten thierischen Natur, die von der Pflanzenwelt zehrenden Thiere aufgetreten waren, erschienen in jeder Thierklasse, nothwendig zuletzt, die Raubthiere, um von jenen ersteren, als ihrer Beute, zu leben. Ebenso nun, nachdem die Menschen, ehrlich und im Schweiße ihres Angesichts, dem Boden abgewonnen haben, was zum Unterhalt eines Volkes nöthig ist, treten allemal, bei einigen derselben, eine Anzahl Menschen zusammen, die, statt den Boden urbar zu machen und von seinem Ertrag zu leben, es vorziehen, ihre Haut zu Markte zu tragen und Leben, Gesundheit und Freiheit aufs Spiel zu setzen, um über die, welche den redlich erworbenen Besitz innehaben, herzufallen und die Früchte ihrer Arbeit sich anzueignen. Diese Raubthiere des menschlichen Geschlechts sind die erobernden Völker; daher hat Voltaire Recht zu sagen: Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler. (P. II, 259.) Der Ursprung

alles Krieges ist Diebesgelüst. (P. II, 480.) Fast alle Kriege sind im Grunde Raubzüge. (P. I, 484.)

2) Die im Kriege zur Erscheinung kommende Eris. (S. Eris.)

Kriminalkodex, s. unter Gesetz: Zweck der Strafgesetze und Voraussetzung derselben.)

Kriticismus.

1) Der Kriticismus im Allgemeinen.

Die Philosophie aller Zeiten schwingt, wie ein Pendel, hin und her zwischen Rationalismus und Illuminismus, d. h. zwischen dem Gebrauch der objectiven und dem der subjectiven Erkenntnißquelle. Der Rationalismus nun, welcher den ursprünglich zum Dienste des Willens allein bestimmten und deshalb nach außen gerichteten Intellect zum Organ hat, tritt zuerst als Dogmatismus auf, als welcher er sich durchaus objectiv verhält. Dann wechselt er ab mit dem Skepticismus und wird in Folge hievon zuletzt Kriticismus, welcher den Streit durch Berücksichtigung des Subjects zu schlichten unternimmt. (P. II, 9.) (Ueber den Gegensatz zwischen Kriticismus und Dogmatismus vergl. Dogmatismus.)

2) Der Kant'sche Kriticismus.

Die Kant'sche kritische Philosophie hat zu der Philosophie seiner Vorgänger eine dreifache Beziehung: erstens, eine bestätigende und erweiternde zu der Locke's; zweitens, eine berichtigende und benutzende zu der Hume's; drittens, eine entschieden polemische und zerstörende zur Leibnitz-Wolfischen Philosophie. Der Grundzug und das Hauptverdienst des Kant'schen Kriticismus ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich, also die Lehre von der gänzlichen Diversität des Idealen und Realen. Die deutliche Erkenntniß und ruhige, besonnene Darstellung der schon vor Kant von Platon und in der indischen Lehre von der Maja mythisch ausgesprochenen, traumartigen Beschaffenheit der Welt ist eigentlich die Basis der ganzen Kantischen Philosophie, ist ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst. Sie zeigte, daß die Gesetze, welche im Dasein, d. h. in der Erfahrung überhaupt, mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit herrschen, nicht anzuwenden sind, um das Dasein selbst abzuleiten und zu erklären, daß also die Gültigkeit derselben doch nur eine relative ist, dieselben folglich nicht, wie alle frühere occidentalische Philosophie wähnte, ewige Wahrheiten (aeternae veritates) sind. (W. I, 494—499.)

Kritik.

1) Bedingung der Wirksamkeit der Kritik.

Wie eine Arznei ihren Zweck nicht erwirkt, wenn die Dosis zu stark gewesen; ebenso ist es mit Strafreden und Kritiken, wenn sie das Maaß der Gerechtigkeit überschreiten. (P. II, 488.)

2) Seltenheit des kritischen Geistes und der daraus entspringende Uebelstand.

Der Unstern für geistige Verdienste ist die Seltenheit der Urtheilskraft. Unterscheidungsvermögen, esprit de discernerent, daran gebricht es. Die Meisten wissen nicht das Aechte vom Unächten, nicht den Hafer von der Spreu, nicht das Gold vom Kupfer zu unterscheiden und nehmen nicht den weiten Abstand wahr zwischen dem gewöhnlichen Kopf und dem seltensten. Das Resultat davon ist der Uebelstand der schweren und späten Erkennung und Anerkennung des Aechten und Vortrefflichen. (P. II, 488 ff.)

3) Dünkel der Kritiker.

Kritiker giebt es, deren Jeder vermeint, bei ihm stände es, was gut und was schlecht sein solle; indem er seine Kindertrompete für die Posaune der Fama hält. (P. II, 488.)

Krystall.

1) Einfachheit der Lebensäußerung des Krystalls.

Die verschiedenen Ideen, welche die Objectität des Willens in der Natur ausmachen, lassen sich als einzelne und an sich einfache Willensacte betrachten. Nun behält, auf den niedrigsten Stufen der Objectität, ein solcher Act (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwicklungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Aeußerung, wenngleich diese nach Maaßgabe der äußern Verhältnisse sich verschieden darstellt. Ebenso hat der Krystall nur eine Lebensäußerung, sein Anschießen, welche nachher an der erstarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ihren völlig hinreichenden und erschöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze hingegen drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, nicht mit Einem Male und durch eine einfache Aeußerung aus, sondern in einer Succession von Entwicklungen ihrer Organe, in der Zeit. (W. I, 185.)

2) Die Erstarrung des Krystalls im Momente der Bewegung.

Im Anschießen des Krystalls sehen wir gleichsam noch einen Ansatz, einen Versuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüssigkeit, aus der er, gleich einem Lebendigen, im Augenblick jener Bewegung besteht, nicht, wie stets bei diesem, in einer Haut eingeschlossen ist, und er demnach weder Gefäße hat, in denen jene Bewegung sich fortsetzen könnte, noch irgend etwas ihn von der Außenwelt absondert. Daher ergreift die Erstarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Krystall bleibt. (W. II, 336.)

Der Krystall ist eine Einheit des Strebens nach bestimmten Richtungen, von der Erstarrung ergriffen, die dessen Spur bleibend macht. (W. I, 157.)

3) Individualität des Krystalls.

Im unorganischen Reiche der Natur verschwindet alle Individualität; blos der Krystall ist noch gewissermaßen als Individuum anzusehen. Die Individuen derselben Gattung von Krystallen können aber keinen andern Unterschied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen; man kann sogar jede Gattung nach Belieben zu großen, oder kleinen Krystallen anschießen machen. (W. I, 157.)

Kunde, s. Einsicht.

Kunst.

1) Ursprung und Zweck der Kunst.

Die Wissenschaften gehen dem Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestaltungen nach und ihr Thema bleibt die Erscheinung, deren Gesetze, Zusammenhang und daraus entstehendes Verhältniß. Die Kunst hingegen, das Werk des Genius, betrachtet das außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich Wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfene, die Ideen. Sie wiederholt die durch reine Contemplation aufgefaßten ewigen Ideen. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntniß der Ideen; ihr einziges Ziel Mittheilung dieser Erkenntniß. Wir können sie geradezu bezeichnen als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. (W. I, 217 fg.; II, 414. P. II, 449 fg. H. 302.) Zweck der Kunst ist die Erleichterung der Erkenntniß der Ideen der Welt (im platonischen Sinne). (W. II, 464.)

Die Kunst ist, da die Idee ihr Gegenstand ist, nicht Nachahmung der Natur, des Wirklichen, sondern sie übertrifft die Natur, indem der Künstler durch Anticipation dessen, was die Natur darzustellen sich bemüht hat, durch Erkenntniß der Idee im einzelnen Dinge, das Schöne schaut, so wie der Dichter das Charakteristische. (W. I, 261—263. H. 364—368. — Vergl. Anticipation.)

2) Das Object der Kunst, die Idee. (S. Idee.)

3) Das Subject der Kunst, das Genie. (S. Genie.)

4) Verwandtschaft der Kunst mit der Philosophie und Unterschied beider.

Nicht blos die Philosophie, sondern auch die schönen Künste arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseins zu lösen. Denn das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseins hat allein Interesse für den von den Zwecken des Willens frei gewordenen Intellect.

Deshalb ist das Ergebniß jeder rein objectiven, also auch jeder künstlerischen Auffassung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Wesen des Lebens und Daseins, eine Antwort mehr auf die Frage: „Was ist das Leben?“ Aber die Künste reden nur die naive und kindliche Sprache der Anschauung, nicht die abstracte und ernste der Reflexion; ihre Antwort ist daher ein flüchtiges Bild, nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniß. Sie gewähren immer nur ein Fragment, ein Beispiel, statt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des Begriffes gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibende und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — ist die Aufgabe der Philosophie. (W. II, 461 fg.) In den Werken der darstellenden Künste ist zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite; hingegen dieselbe actualiter und explicite zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. (W. II, 463.)

5) Gegensatz zwischen Kunst und Geschichte.

Der Stoff der Kunst ist die Idee, der Stoff der Wissenschaft der Begriff. Beide sind also mit Dem beschäftigt, was immer da ist und stets auf gleiche Weise. Daher eben haben Beide es mit Dem zu thun, was Plato ausschließlich als den Gegenstand wirklichen Wissens aufstellt. Der Stoff der Geschichte hingegen ist das Einzelne in seiner Einzelnheit und Zufälligkeit, was Ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden. (W. II, 503.)

In der Kunst gilt nur die innere Bedeutsamkeit; die äußere gilt in der Geschichte. Beide sind völlig unabhängig von einander, können zusammen eintreten, aber auch jede allein erscheinen. Eine für die Geschichte höchst bedeutende, d. h. eine in Beziehung auf die Folgen wichtige Handlung kann an innerer Bedeutsamkeit, d. h. in Beziehung auf die Tiefe der Einsicht in die Idee der Menschheit, welche sie eröffnet, eine sehr alltägliche und gemeine sein, und umgekehrt kann eine Scene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutsamkeit sein. (W. I, 272. 288 fg.)

6) Das Angeborene und das Erworbene in der Kunst.

Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken. Daß er diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen Liegende der Dinge erkennt, ist die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber im Stande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen, dies ist das Erworbene, das Technische der Kunst. (W. I, 230.)

7) Die beiden Extreme in der Reihe der Künste.

Die Quelle des ästhetischen Genusses liegt bald mehr in der Auffassung der erkannten Idee, bald mehr in der Seligkeit und Geistesruhe

des von allem Wollen und seiner Pein befreiten reinen Erkennens, und zwar hängt dies Vorherrschen des einen oder des andern Bestandtheils des ästhetischen Genusses davon ab, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objectität des Willens ist. Daher ist bei Betrachtung der Werke der schönen Baukunst der Genuß des reinen willenlosen Erkennens überwiegend, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objectität des Willens, daher nicht Erscheinungen von tiefer Bedeutsamkeit und vielsagendem Inhalt sind. Hingegen besteht, wenn Thiere und Menschen der Gegenstand der ästhetischen Darstellung sind, der Genuß mehr in der objectiven Auffassung dieser Ideen, welche die bedeutsamsten und die deutlichsten Offenbarungen des Willens sind. (W. I, 250 fg.) In dieser Hinsicht bilden Architectur und Drama die beiden Extreme in der Reihe der schönen Künste. Dort überwiegt wegen geringer objectiver Bedeutsamkeit der offenbarten Ideen die subjective Seite, hier hingegen wegen tiefer Bedeutsamkeit der zur Erkenntniß gebrachten Ideen die objective Seite des ästhetischen Genusses. (W. I, 255.)

8) Hoher Werth und Wichtigkeit der Kunst.

Die gesammte sichtbare Welt ist nur die Objectivation, der Spiegel des Willens, zu seiner Selbsterkenntniß, ja zur Möglichkeit seiner Erlösung ihn begleitend, und zugleich ist sie, wenn man sie als Welt der Vorstellung abgesondert betrachtet, indem man vom Wollen losgerissen, nur sie allein das Bewußtsein einnehmen läßt, die erfreulichste und die allein unschuldige Seite des Lebens. Der hohe Werth und die Wichtigkeit der Kunst besteht nun darin, daß sie, als die höhere Steigerung, die vollkommnere Entwicklung von allem Diesem wesentlich eben das Selbe, nur concentrirter, vollendeter, mit Absicht und Besonnenheit, leistet, was die sichtbare Welt selbst, und sie daher, im vollen Sinne des Wortes, die Blüthe des Lebens genannt werden mag. (W. I, 315.) Die künstlerische Contemplation hat schon Analogie und sogar Verwandtschaft mit der Verneinung des Willens zum Leben, weil in ihr das Accidenz (der Intellect) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenngleich nur auf eine kurze Weile. (W. II, 420; I, 316. H. 399. M. 275. — Vergl. auch unter Genie: Das Genie in ethischer Hinsicht.)

9) Gegensatz zwischen den nützlichen und den schönen Künsten.

Die Mutter der nützlichen Künste ist die Noth; die der schönen der Ueberfluß. Zum Vater haben jene den Verstand, diese das Genie, welches selbst eine Art Ueberfluß ist, nämlich der der Erkenntnißkraft über das zum Dienste des Willens erforderliche Maß. (W. II, 466.)

Die Rolle der mannigfaltigen Blumen zwischen den Aehren tragenden Halmen im Kornfeld ist die selbe, welche die Poesie und die schönen Künste im ernsten, nützlichen und fruchtbringenden bürgerlichen

Leben spielen; daher sie als Sinnbild dieser betrachtet werden können. (P. II, 684.)

(Ueber die einzelnen schönen Künste: Baukunst, Gartenkunst, Sculptur, Malerei, Poesie und Musik siehe diese Artikel.)

Kunstproduct, s. Artefact.

Kunsttriebe, s. Instinct.

Kunstwerk.

1) Tendenz des Kunstwerks.

Jedes Kunstwerk ist eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber, durch den Nebel objectiver und subjectiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg. (W. II, 462.)

2) Konception des Kunstwerks.

a) Verhältniß des Objects zum Subject in der Konception.

Der Ausdruck „Konception" für das Entstehen des Grundgedankens zu einem Kunstwerke ist sehr treffend; denn sie ist, wie zum Entstehen des Menschen die Zeugung, das Wesentlichste. Das Object übt gleichsam als Männliches einen beständigen Zeugungsact auf das Subject als Weibliches aus. Dieser wird jedoch nur in einzelnen glücklichen Augenblicken und bei begünstigten Subjecten fruchtbar. Und eben auch, wie bei der physischen Zeugung, hängt die Fruchtbarkeit viel mehr vom weiblichen, als vom männlichen Theile ab; ist jener (das Subject) in der zum Empfangen geeigneten Stimmung, so wird fast jedes jetzt in seine Apperception fallende Object anfangen, zu ihm zu reden, d. h. einen lebhaften, eindringenden und originellen Gedanken in ihm zu erzeugen. (P. II, 460 fg.)

b) Verhältniß der Konception zur Ausführung des Kunstwerks.

Eine rein objective, vom Willen und seinen Zwecken freie Auffassung muß es allemal sein, welche der Konception, d. i. der ersten, allemal intuitiven Erkenntniß vorsteht, die nachmals den eigentlichen Stoff und Kern, gleichsam die Seele eines ächten Kunstwerks ausmacht. Hingegen bei der Ausführung des Werkes, als wo die Mittheilung und Darstellung des also Erkannten der Zweck ist, kann, ja muß, eben weil ein Zweck vorhanden ist, der Wille wieder thätig sein; demnach herrscht hier auch wieder der Satz vom Grunde, welchem gemäß Kunstmittel zu Kunstzwecken gehörig angeordnet werden. So, wo den Maler die Richtigkeit der Zeichnung und die Behandlung der Farben, den Dichter die Anordnung des Plans, sodann Ausdruck und Metrum beschäftigen. (P. II, 450 fg.) Denken soll freilich der Künstler bei

der Anordnung seines Werkes; aber nur das Gedachte, was geschaut wurde, ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mittheilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. (W. II, 465.)

3) Verwerflichkeit der vom Begriff ausgehenden Kunstwerke.

Da der Zweck der Kunst Erleichterung der Erkenntniß der Ideen der Welt ist, die Ideen aber wesentlich ein Anschauliches und daher in seinen nähern Bestimmungen Unerschöpfliches sind, so kann die Mittheilung eines solchen nur auf dem Wege der Anschauung geschehen. Der bloße Begriff hingegen ist ein vollkommen Bestimmbares, daher zu Erschöpfendes, deutlich Gedachtes, seinem ganzen Inhalt nach durch Worte kalt und nüchtern Mittheilbares. Ein Solches nun aber durch ein Kunstwerk mittheilen zu wollen, ist ein sehr unnützer Umweg. Ein Kunstwerk, dessen Konception aus bloßen deutlichen Begriffen hervorgegangen, ist allemal ein unächtes und erregt Ekel und Unwillen. Ganz befriedigt durch den Eindruck eines Kunstwerks sind wir nur dann, wenn es etwas hinterläßt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehen können. (W. II, 464 fg.) Daher ist es ein so unwürdiges, wie albernes Unternehmen, die Dichtungen eines Shakespeare oder Göthe zurückführen zu wollen auf eine abstracte Wahrheit, deren Mittheilung ihr Zweck gewesen wäre. (Daselbst.) Der Begriff, so nützlich er für das Leben und so brauchbar, nothwendig und ergiebig er für die Wissenschaft ist, ist für die Kunst ewig unfruchtbar. Hingegen ist die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes ächten Kunstwerks. (W. I, 277. H. 369.)

Will man den Vorzug, welchen die anschauende Erkenntniß, als die primäre und fundamentale, vor der abstracten hat, unmittelbar empfinden und daraus inne werden, wie die Kunst uns mehr offenbart, als alle Wissenschaft vermag; so betrachte man, sei es in der Natur, oder unter Vermittelung der Kunst, ein schönes und bewegtes menschliches Antlitz voll Ausdruck. Welche tiefere Einsicht in das Wesen des Menschen, ja der Natur überhaupt, giebt nicht dieses, als alle Worte, sammt den Abstractis, die sie bezeichnen. (P. II, 454 fg.)

Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne eigentliche Kenntniß des Zwecks, ist, in jeder, der Grundcharakter der Pfuscherei. (W. II, 464.) Die Darstellung eines abstracten, durch Worte kalt und nüchtern mittheilbaren Begriffs durch ein Kunstwerk ist ein sehr unnützer Umweg und gehört zu dem Spielen mit den Mitteln der Kunst ohne Kenntniß des Zwecks. (Daselbst.) Da das Ausgehen von Begriff in der Kunst verwerflich ist, so kann es nicht gebilligt werden, wenn man ein Kunstwerk absichtlich und eingeständlich zum Ausdruck eines Begriffes bestimmt, wie in der Allegorie geschieht. (Vergl. Allegorie.)

4) Warum aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als aus der Natur.

Das ästhetische Wohlgefallen ist zwar wesentlich Eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst, oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen sein. Aber das Kunstwerk ist ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. (W. I, 229 fg.; II, 421.) Es beruht aber auch darauf, daß das zur rein objectiven Auffassung des Wesens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens am sichersten dadurch erreicht wird, daß das angeschaute Object selbst gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind, indem es kein Wirkliches, sondern ein bloßes Bild ist. (W. II, 421.) Was macht, das ein Bild uns leichter zur Auffassung einer (Platonischen) Idee bringt, als ein Wirkliches, also Das, wonach das Bild der Idee näher steht, als die Wirklichkeit, ist im Allgemeinen Dieses, daß das Kunstwerk das schon durch ein Subject hindurchgegangene Object ist. Näher aber betrachtet, beruht die Sache darauf, daß das Kunstwerk nicht, wie die Wirklichkeit, uns Das zeigt, was nur Ein Mal da ist und nie wieder; sondern daß es uns die Form allein zeigt. Das Bild leitet uns mithin sogleich vom Individuo weg auf die bloße Form. Schon dieses Absondern der Form von der Materie bringt solche der Idee um Vieles näher. (P. II, 454.)

5) Die zum Genuß eines Kunstwerks erforderte Mitwirkung des Beschauers.

Jeder, der ein Gedicht liest, oder ein Kunstwerk betrachtet, muß aus eigenen Mitteln beitragen, die in jenem enthaltene Weisheit zu Tage zu fördern; folglich faßt er nur so viel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zuläßt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinabläßt, als dessen Länge reicht. (W. II, 462.)

Eine Wissenschaft kann Jeder erlernen, wenn auch der Eine mit mehr, der Andere mit weniger Mühe. Aber von der Kunst erhält Jeder nur so viel, als er, nur unentwickelt, mitbringt. Was helfen einem Unmusikalischen Mozart'sche Opern? Was sehen die Meisten an der Rafael'schen Madonna? Und wie Viele schätzen Göthe's Faust nicht blos auf Auctorität? — Denn die Kunst hat es nicht, wie die Wissenschaft, blos mit der Vernunft zu thun, sondern mit dem innersten Wesen des Menschen, und da gilt Jeder nur so viel, als er wirklich ist. (H. 301.)

6) Warum das Kunstwerk nicht Alles den Sinnen geben darf.

Jedes Kunstwerk kann nur durch das Medium der Phantasie wirken, daher es diese anregen muß und sie nie aus dem Spiel gelassen werden und unthätig bleiben darf. Dies ist eine Bedingung der ästhetischen Wirkung und daher ein Grundgesetz aller schönen Künste. Aus demselben aber folgt, daß durch das Kunstwerk nicht Alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur so viel, als erfordert ist, die Phantasie auf den rechten Weg zu leiten; ihr muß immer noch etwas und zwar das Letzte zu thun übrig bleiben. Daher bringen Wachsfiguren, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchsten Grad erreichen kann, nie eine ästhetische Wirkung hervor und sind nicht eigentliche Werke der schönen Kunst. Denn sie lassen der Phantasie nichts zu thun übrig. (W. II, 463 fg.)

Absonderung der Form von der Materie gehört zum Charakter des ästhetischen Kunstwerks, weil dessen Zweck ist, uns zur Erkenntniß einer (Platonischen) Idee zu bringen. Es ist also dem Kunstwerk wesentlich, die Form allein, ohne die Materie, zu geben, und zwar Dies offenbar und augenfällig zu thun. Hier liegt nun eigentlich der Grund, warum Wachsfiguren keinen ästhetischen Eindruck machen und daher keine Kunstwerke (im ästhetischen Sinne) sind. (P. II, 454.)

7) Vorzug der in der Begeisterung der ersten Konception geschaffenen Werke vor den Werken von langsamer und überlegter Ausführung.

Die in der Begeisterung der ersten Konception vollendeten Werke, die Werke aus einem Guß, die ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung zu Stande kommen, wie die Skizze der Maler, die Melodie, das lyrische Gedicht, haben vor den größern Werken von langsamer und überlegter Ausführung den großen Vorzug, das lautere Werk der Begeisterung des Augenblicks ohne alle Einmischung der Absichtlichkeit und Reflexion zu sein. Ihre Wirkung ist viel unfehlbarer, als die der größten Kunstwerke, der großen historischen Gemälde, langen Epopöen, großen Opern u. s. w., weil an diesen die Reflexion, die Absicht und durchdachte Wahl bedeutenden Antheil hat. Verstand, Technik und Routine müssen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konception gelassen hat und allerlei nothwendiges Nebenwerk muß, als Cäment der eigentlich allein ächten Glanzpartien, diese durchziehen. (W. II, 465 fg.)

8) Gegensatz zwischen den Kunstwerken und Artefacten, s. Artefact.

Kupferstiche.

Schwarze Kupferstiche und Tuschbilder entsprechen einem edleren und höhern Geschmack, als colorirte Kupfer und Aquarellbilder; während hingegen diese dem weniger gebildeten Sinne mehr zusagen. Dies beruht offenbar darauf, daß die schwarzen Darstellungen die Form allein, gleichsam in abstracto, geben, deren Apprehension

intellectual, d. h. Sache des anschauenden Verstandes ist. Die Farbe hingegen ist blos Sache des Sinnesorgans und zwar einer ganz besondern Einrichtung in demselben. (Vergl. Farbe.) In dieser Hinsicht kann man auch die bunten Kupferstiche den gereimten Versen, die schwarzen den blos metrischen vergleichen. (P. II, 456.)

Kynismus.

1) Geist und Grundgedanke des Kynismus.

Die Ethik der Kyniker und Stoiker ist nur ein Eudämonismus besonderer Art. (E. 117.) Die Ethik der Kyniker setzte sich den Zweck des glücklichsten Lebens. Nur aber schlugen die Kyniker zu diesem Ziel einen ganz besondern Weg ein, einen dem gewöhnlichen gerade entgegengesetzten: den der möglichst weit getriebenen Entbehrung. Der Grundgedanke des Kynismus ist, daß das Leben in seiner einfachsten und nacktesten Gestalt, mit den ihm von der Natur beigegebenen Beschwerden, das erträglichste, mithin zu erwählen sei; weil jede Hülfe, Bequemlichkeit, Ergötzlichkeit und Genuß, wodurch man es angenehmer machen möchte, nur neue und größere Plagen herbeizöge, als die demselben ursprünglich eigenen. (W. II, 167—169.) Die Kyniker waren tief ergriffen von der Erkenntniß der Negativität des Genusses und der Positivität des Schmerzes; daher sie, consequent, Alles thaten für die Vermeidung der Uebel, hiezu aber die völlige und absichtliche Verwerfung der Genüsse nöthig erachteten. (P. I, 434.) Um des Glückes der Geistesruhe theilhaft zu werden, entsagten die Kyniker jedem Besitz. (P. I, 452.)

2) Verwandtschaft der Lebensansicht der Kyniker mit der des Rousseau.

Dem Geiste der Sache nach trifft die Lebensansicht der Kyniker mit der des J. J. Rousseau im Discours sur l'origine de l'inégalité zusammen; da auch er uns zum rohen Naturzustande zurückführen möchte und das Herabsetzen unserer Bedürfnisse auf ihr Minimum als den sichersten Weg zur Glückseligkeit betrachtet. (W. II, 170.)

3) Grundverschiedenheit des Kynismus von der Askese.

Die Grundverschiedenheit des Geistes des Kynismus von dem der Askese tritt augenfällig hervor an der Demuth, als welche der Askese wesentlich, dem Kynismus aber so fremd ist, daß er im Gegentheil den Stolz und die Verachtung aller Uebrigen im Schilde führt. Mit den Mönchen treffen die Kyniker nur im Resultat zusammen; aber der Grundgedanke Beider ist verschieden; bei Jenen ist er ein über das Leben hinausgestecktes Ziel, bei Diesen möglichste Glückseligkeit in diesem Leben. (W. II, 170.)

(Ueber das Verhältniß des Kynismus zu dem Stoicismus siehe: Stoicismus.)

L.

Lächeln.

Zuverlässig verdankt Mancher das Glück seines Lebens blos dem Umstande, daß er ein angenehmes Lächeln besitzt, womit er die Herzen gewinnt. Jedoch thäten die Herzen besser, sich in Acht zu nehmen und aus Hamlets Gedächtnißtafel zu wissen, daß Einer lächeln und lächeln kann, und ein Schurke sein. (P. II, 637.)

Lachen.

1) Das Lachen als physische Bewegung.

Lachen gehört, wie Weinen, zu den Reflexbewegungen, als entschieden unwillkürliche Bewegung. Daß Lachen und Weinen auf bloßen stimulus mentalis eintreten, haben sie mit der Erection, welche den Reflexbewegungen beigezählt wird, gemein; überdies kann das Lachen auch ganz physisch, durch Kitzeln erregt werden. Seine gewöhnliche, also mentale Erregung, ist daraus zu erklären, daß die Gehirnfunction, mittelst welcher wir ein Lächerliches erkennen, eine eigenthümliche Einwirkung auf die Medulla oblongata, oder sonst einen dem excitor-motorischen System angehörigen Theil hat, von dem sodann diese seltsame, viele Theile zugleich erschütternde Reflexbewegung ausgeht. Das par quintum und der nervus vagus scheinen den meisten Antheil daran zu haben. (P. II, 180.)

2) Das Lachen als psychischer Act.

Das Lachen entsteht jedesmal aus nichts Anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Incongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objecten, die durch ihn in irgend einer Beziehung gedacht worden waren, und es ist selbst eben nur der Ausdruck dieser Incongruenz. Sie tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objecte durch einen Begriff gedacht und seine Identität auf sie übertragen wird; darauf aber eine gänzliche Verschiedenheit derselben im Uebrigen es auffallend macht, daß der Begriff nur in einer einseitigen Rücksicht auf sie paßte. Eben so oft jedoch ist es ein einziges reales Object, dessen Incongruenz zu dem Begriff, dem es einerseits mit Recht subsumirt worden, plötzlich fühlbar wird. Je richtiger nun einerseits die Subsumtion solcher Wirklichkeiten unter den Begriff ist, und je größer und greller andererseits ihre Unangemessenheit zu ihm, desto stärker ist die aus diesem Gegensatz entspringende Wirkung des Lächerlichen. Jedes Lachen also entsteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subsumtion; gleichviel, ob diese durch Worte oder durch Thaten sich ausspricht. (W. I, 70; II, 99 fg.)

(Ueber das Gegentheil des Lachens und Scherzes, den Ernst, vergl. Ernst.)

3) Das Lachen als charakteristisches Merkmal des Menschen.

Wegen des Mangels an Vernunft, also an Allgemeinbegriffen, ist das Thier, wie der Sprache so auch des Lachens unfähig. Dieses ist daher ein Vorrecht und charakteristisches Merkmal des Menschen. (W. II, 108.)

4) Die Art und der Anlaß des Lachens als charakteristisch für die Person.

Je mehr ein Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen. Menschen, deren Lachen stets affectirt und gezwungen herauskommt, sind intellectuell und moralisch von leichtem Gehalt; wie denn überhaupt die Art des Lachens, und andererseits der Anlaß dazu, sehr charakteristisch für die Person ist. (W. II, 109.) — Kinder und rohe Menschen lachen bei den kleinsten, sogar bei widrigen Zufällen, wenn sie ihnen unerwartet waren, also ihren vorgefaßten Begriff des Irrthums überführen. (W. II, 107.)

Die gewöhnlichen Menschen haben Langeweile, wenn sie allein sind; sie können nicht allein lachen; sogar erscheint solches ihnen närrisch. Mangel an Phantasie und an Lebhaftigkeit des Geistes überhaupt ist es, was Ihnen, wenn sie allein sind, das Lachen verwehrt. (P. II, 645.)

5) Warum das Lachen Freude macht.

Der Grund davon, daß die Wahrnehmung der Incongruenz des Gedachten zum Angeschauten, also zur Wirklichkeit, uns Freude macht und wir uns gern der krampfhaften Erschütterung hingeben, welche diese Wahrnehmung erregt, liegt in Folgendem. Bei jedem plötzlich hervortretenden Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten behält Jenes allemal unzweifelhaftes Recht. Dieser Sieg der anschauenden Erkenntniß über das Denken erfreut uns. Denn das Anschauen ist die primäre Erkenntnißweise, ist das Medium der Gegenwart, des Genusses und der Fröhlichkeit, und ist mit keiner Anstrengung verknüpft, während das Denken, die zweite Potenz des Erkennens, oft Anstrengung erfordert und deren Begriffe, als das Medium der Vergangenheit, der Zukunft und des Ernstes, sich oft der Befriedigung unserer unmittelbaren Wünsche entgegenstellen. Diese strenge, unermüdliche, überlästige Hofmeisterin Vernunft einmal der Unzulänglichkeit überführt zu sehen, muß uns daher ergötzlich sein. (W. II, 107 fg.)

6) Die Miene des Lachens.

Weil das Lachen Freude macht, deshalb ist die Miene des Lachens der der Freude sehr nahe verwandt. (W. II, 108.)

Was für eine schöne Gegend der aus den Wolken plötzlich hervorbrechende Sonnenblick, das ist für ein schönes Gesicht der Eintritt des Lachens. Daher ridete puellae, ridete. (P. II, 454.)

7) Das beleidigende und das bittere Lachen.

Daß das Lachen Anderer über Das, was wir thun oder ernstlich sagen, uns so empfindlich beleidigt, beruht darauf, daß es aussagt,

zwischen unsern Begriffen und der objectiven Realität sei eine gewaltige Incongruenz. Aus demselben Grunde ist das Prädicat „Lächerlich" beleidigend. (W. II, 109.)

Das eigentliche Hohngelächter ruft dem gescheiterten Widersacher triumphirend zu, wie incongruent die Begriffe, welche er gehegt, zu der sich jetzt ihm offenbarenden Wirklichkeit gewesen. Unser eigenes bitteres Lachen bei der sich uns schrecklich enthüllenden Wahrheit, durch welche fest gehegte Erwartungen sich als täuschend erweisen, ist der lebhafte Ausdruck der nunmehr gemachten Entdeckung der Incongruenz zwischen den Gedanken, die wir in thörichtem Vertrauen auf Menschen oder Schicksal gehegt, und der jetzt sich entschleiernden Wirklichkeit. (W. II, 109.)

Lächerliche, das.

1) Wesen und Elemente des Lächerlichen.

Das Lächerliche besteht in der paradoxen und daher unerwarteten Subsumtion eines Gegenstandes unter einen ihm übrigens heterogenen Begriff, also in der Incongruenz zwischen dem Abstracten und Anschaulichen. In allem Lächerlichen muß daher nachzuweisen sein ein Begriff und ein Anschauliches, welches zwar unter jenen Begriff sich subsumiren, mithin durch ihn denken läßt, jedoch in anderer und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, sondern sich von Allem, was sonst durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterscheidet. (W. I, 70; II, 99 fg.)

2) Arten des Lächerlichen.

Das Lächerliche zerfällt in zwei Arten. Entweder nämlich sind in der Erkenntniß zwei oder mehrere sehr verschiedene reale Objecte, anschauliche Vorstellungen vorhergegangen und man hat sie willkürlich durch die Einheit eines beide fassenden Begriffs identificirt. Diese Art des Lächerlichen heißt Witz. Oder aber umgekehrt, der Begriff ist in der Erkenntniß zuerst da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieselbe, zum Handeln über, behandelt also grundverschiedene Objecte, die alle in jenem Begriff gedacht sind, auf gleiche Weise. Diese Art des Lächerlichen heißt Narrheit. Demnach ist jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall, oder eine närrische Handlung. Der Witz zeigt sich immer in Worten, die Narrheit aber meistens in Handlungen, wiewohl auch in Worten, wenn sie ihr Vorhaben nur ausspricht, statt es wirklich zu vollführen, oder auch in bloßen Urtheilen und Meinungen sich äußert. (W. I, 71; II, 101—106.)

a) Witz.

In allen Beispielen des Witzes findet man, daß einem Begriff, oder überhaupt einem abstracten Gedanken, ein Reales, entweder unmittelbar, oder mittelst eines engern Begriffes, subsumirt wird, welches zwar nach

der Strenge darunter gehört, jedoch himmelweit verschieden ist von der eigentlichen und ursprünglichen Absicht und Richtung des Gedankens. Demgemäß besteht Witz, als Geistesfähigkeit, ganz allein in der Leichtigkeit, zu jedem vorkommenden Gegenstande einen Begriff zu finden, unter welchem er allerdings mitgedacht werden kann, jedoch allen andern darunter gehörigen Gegenständen sehr heterogen ist. (W. II, 105.) — Witz und Scharfsinn sind Aeußerungen der Urtheilskraft; in jenem ist sie reflectirend, in diesem subsumirend thätig. (W. II, 98.)

Eine Afterart des Witzes ist das Wortspiel, calembourg, pun, zu welchem auch die Zweideutigkeit, l'équivoque, deren Hauptgebrauch der obscöne (die Zote) ist, gezogen werden kann. Wie der Witz zwei sehr verschiedene reale Objecte unter einen Begriff zwingt, so bringt das Wortspiel zwei verschiedene Begriffe, durch Benutzung des Zufalls, unter ein Wort; der selbe Contrast entsteht wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Wesen der Dinge, sondern aus dem Zufall der Namengebung entsprungen ist. Beim Witz ist die Identität im Begriff, die Verschiedenheit in der Wirklichkeit; beim Wortspiel aber ist die Verschiedenheit in den Begriffen, die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. (W. I, 72 fg.)

b) Narrheit.

Die Narrheit geht vom abstracten Begriff zu dem durch diesen gedachten Realen, oder Anschaulichen, welches nun aber irgend eine Incongruenz zu demselben, die übersehen worden, an den Tag legt, wodurch eine Ungereimtheit, mithin in praxi eine närrische Handlung, entsteht. Da das Schauspiel Handlung erfordert, so ist diese Art des Lächerlichen der Komödie wesentlich. (W. II, 105.)

Witz als Narrheit zu maskiren ist die Kunst des Hofnarren und des Hanswurst. Ein solcher, der Diversität der Objecte sich wohl bewußt, vereinigt dieselben mit heimlichem Witz unter einen Begriff, von welchem sodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diversität der Objecte diejenige Ueberraschung erhält, welche er selbst sich vorbereitet hatte. (W. I, 71.)

Zur Narrheit gehört auch die Pedanterie. Diese, den Verstand ganz unter die Vormundschaft der Vernunft stellend, geht immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen aus und will sich überall genau an sie halten, klebt daher an der Form, an der Manier, am Ausdruck und Wort. Da zeigt sich denn bald die Incongruenz des Begriffs zur Realität, da jener in seiner starren Allgemeinheit nie genau zu den feinen Nüancen der Wirklichkeit paßt. Der Pedant kommt daher mit seinen allgemeinen Maximen im Leben fast immer zu kurz, producirt in der Kunst steife manierirte Aftergeburten und trifft auch in ethischer Hinsicht nicht das Rechte. (W. I, 71 fg.; II, 83.)

3) Das absichtlich Lächerliche: Ironie und Humor.

Das absichtlich Lächerliche ist der Scherz; er ist das Bestreben, zwischen den Begriffen des Andern und der Realität, durch Verschieben des Einen dieser Beiden, eine Discrepanz zu Wege zu bringen; während sein Gegentheil, der Ernst, in der wenigstens angestrebten genauen Angemessenheit Beider zu einander besteht. Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst, so entsteht die Ironie; z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unserigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehen und sie mit ihm zu theilen simuliren, bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irre macht. Das Umgekehrte der Ironie, der hinter den Scherz versteckte Ernst, ist der Humor. Die Ironie ist objectiv, nämlich auf den Andern berechnet; der Humor aber subjectiv, nämlich zunächst nur für das eigene Selbst da. Näher betrachtet, beruht der Humor auf einer subjectiven, aber ernsten und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Conflict geräth mit einer ihr sehr heterogenen, gemeinen Außenwelt, der sie weder ausweichen, noch sich selbst aufgeben kann; daher sie zur Vermittelung versucht, ihre eigene Ansicht und jene Außenwelt durch die selben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte, bald auf dieser, bald auf der andern Seite liegende Incongruenz zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des absichtlich Lächerlichen, also des Scherzes entsteht, hinter welchem jedoch der tiefste Ernst versteckt ist und durchscheint. Fängt die Ironie mit ernster Miene an und endigt mit lächelnder, so hält der Humor es umgekehrt. (W. II, 109—112. M. 241 fg.) Es ist Mißbrauch, das Wort „humoristisch", in der Bedeutung von „komisch" überhaupt zu gebrauchen und jeden Spaß, jede Hanswurstiade mit „Humor" zu betiteln. (W. II, 111 fg.)

Die Ironie ist platt und gemein, wenn mit plumper Absichtlichkeit ein Reales und Anschauliches geradezu unter den Begriff seines Gegentheils gebracht wird; denn dann ist die Incongruenz zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten eine totale. Nur Kinder und Leute ohne alle Bildung lachen bei solcher platten Ironie. (W. II, 104.) — Dieser Gattung des Lächerlichen ist wegen der Uebertreibung und deutlichen Absichtlichkeit in etwas verwandt die Parodie. Ihr Verfahren besteht darin, daß sie den Vorgängen und Worten eines ernsthaften Gedichtes oder Dramas unbedeutende, niedrige Personen, oder kleinliche Motive und Handlungen unterschiebt. Sie subsumirt also die von ihr dargestellten platten Realitäten unter die im Thema gegebenen hohen Begriffe, unter welche sie nun in gewisser Hinsicht passen müssen, während sie übrigens denselben sehr incongruent sind; wodurch dann der Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten sehr grell hervortritt. (W. II, 104 fg.)

Lage.

Die wechselseitige Bestimmung der Theile des Raumes durch einander ist die Lage. Sie ist für den Raum dasselbe, was für die Zeit die Folge (Succession). (W. I, 9. G. 131.)

Landschaft, s. unter Natur: Die ästhetische Wirkung der Natur.

Landschaftsmalerei, s. Malerei.

Langeweile.

1) Unterschied zwischen Mensch und Thier in Hinsicht auf die Langeweile.

Der Mensch hat zwar vor dem Thiere die eigentlich intellectuellen Genüsse voraus, die gar viele Abstufungen zulassen, von der einfältigsten Spielerei oder auch Conversation bis zu den höchsten geistigen Leistungen; aber als Gegengewicht dazu, auf der Seite der Leiden, tritt bei ihm die Langeweile auf, welche das Thier, wenigstens im Naturzustande, nicht kennt, sondern von der nur im gezähmten Zustande die allerklügsten Thiere leichte Anfälle spüren; während sie beim Menschen zu einer wirklichen Geißel wird. (P. II, 316.) Nur in den allerklügsten Thieren, wie Hunden und Affen, macht sich die Langeweile fühlbar. (P. II, 71.)

2) Noth und Langeweile als die beiden Pole des Menschenlebens.

Noth und Langeweile sind die beiden Pole des Menschenlebens. (P. II, 316.) Sobald Noth und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, ist gleich die Langeweile so nahe, daß er des Zeitvertreibes nothwendig bedarf. Was alle Lebenden beschäftigt und in Bewegung erhält, ist das Streben nach Dasein. Mit dem Dasein aber, wenn es ihnen gesichert ist, wissen sie nichts anzufangen; daher ist das Zweite, was sie in Bewegung setzt, das Streben, die Last des Daseins los zu werden, es unfühlbar zu machen, „die Zeit zu tödten", d. h. der Langeweile zu entgehen. Demgemäß sehen wir, daß fast alle vor Noth und Sorgen geborgene Menschen, nachdem sie nun endlich alle andern Lasten abgewälzt haben, jetzt sich selbst zur Last sind. Die Langeweile aber ist nichts weniger, als ein gering zu achtendes Uebel; sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht. Der Kampf gegen die Langeweile ist eben so quälend, wie der gegen die Noth. (W. I, 368 fg.) Noth und Schmerz erfüllen die Welt, und auf Die, welche diesen entronnen sind, lauert in allen Winkeln die Langeweile. (P. I, 352.) Wie die Noth die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben ist sie durch den Sonntag, wie die Noth durch die sechs Wochentage repräsentirt. (W. I, 370. P. I, 347.)

Der allgemeinste Ueberblick zeigt uns, als die beiden Feinde des menschlichen Glückes, den Schmerz und die Langeweile. In dem

Maaße, als es uns glückt von einem derselben zu entfernen, nähern wir uns dem andern und umgekehrt; so daß unser Leben wirklich eine stärkere, oder schwächere Oscillation zwischen ihnen darstellt. Dies entspringt daraus, daß Beide in einem doppelten Antagonismus zu einander stehen, einem äußern, oder objectiven, und einem innern, oder subjectiven. (P. I, 347. H. 447.)

3) Die Langeweile als Beweis der Werth- und Gehaltlosigkeit des Daseins an sich selbst.

Die Langeweile beweist geradezu, daß das Dasein an sich selbst keinen Werth hat; denn sie ist eben nur die Empfindung der Leerheit desselben. Wenn nämlich das Leben, in dem Verlangen nach welchem unser Wesen und Dasein besteht, einen positiven Werth und realen Gehalt in sich selbst hätte; so könnte es gar keine Langeweile geben, sondern das bloße Dasein an sich selbst müßte uns erfüllen und befriedigen. (P. II, 307.) Daß hinter der Noth sogleich die Langeweile liegt, welche sogar die klügeren Thiere befällt, ist eine Folge davon, daß das Leben keinen wahren ächten Gehalt hat, sondern blos durch Bedürfniß und Illusion in Bewegung erhalten wird; sobald aber diese stockt, tritt die gänzliche Kahlheit und Leere des Daseins ein. (P. II, 311.)

4) Wirkungen der Langeweile.

Die Langeweile macht, daß Wesen, welche einander so wenig lieben, wie die Menschen, doch so sehr einander suchen, und wird dadurch die Quelle der Geselligkeit. (W. I, 369. P. I, 349. 449 fg.) Auch werden überall gegen die Langeweile, wie gegen andere allgemeine Calamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit; weil dieses Uebel, so gut als sein entgegengesetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menschen zu den größten Zügellosigkeiten treiben kann. (W. I, 369.) Die Reisesucht ist eine Folge der Langeweile. Was die Menschen durch die Länder jagt, ist die selbe Langeweile, welche zu Hause sie haufenweise zusammentreibt und zusammendrängt, daß es ein Spaß ist, es anzusehen. (P. II, 645.) Ferner Kartenspiel und andere Spiele. Der Langeweile zu begegnen, schiebt man dem Willen kleine, blos einstweilige Motive vor, ihn zu erregen und dadurch auch den Intellect, der sie aufzufassen hat, in Thätigkeit zu versetzen. Solche Motive nun sind die Spiele, mit Karten u. s. w., welche zu besagtem Zweck erfunden worden sind; fehlt es daran, so hilft der beschränkte Mensch sich durch Klappern und Trommeln, mit Allem, was er in die Hand kriegt. Auch die Cigarre ist ihm ein willkommenes Surrogat der Gedanken. (P. I, 350. W. I, 370 fg.) Aus der innern Leerheit, welche die Quelle der Langeweile ist, entspringt die Sucht nach Gesellschaft, Zerstreuung, Vergnügen und Luxus jeder Art, welche Viele zur Verschwendung und dann zum Elende führt. (P. I, 348.)

5) Gegensatz zwischen der Geistesstumpfheit und Geistesregsamkeit in Hinsicht auf die Langeweile.

Aus der Geistesstumpfheit geht jene auf zahllosen Gesichtern ausgeprägte, wie auch durch die beständig rege Aufmerksamkeit auf alle, selbst die kleinsten Vorgänge in der Außenwelt sich verrathende innere Leerheit hervor, welche die wahre Quelle der Langeweile ist und stets nach äußerer Anregung lechzt, um Geist und Gemüth durch irgend etwas in Bewegung zu bringen. (P. I, 347.) Dagegen läßt der innere Reichthum, je mehr er sich der Eminenz nähert, der Langeweile immer weniger Raum. Die unerschöpfliche Regsamkeit der Gedanken aber, ihr an den mannigfaltigen Erscheinungen der Innen- und Außenwelt sich stets erneuerndes Spiel, die Kraft und der Trieb zu immer andern Combinationen derselben, setzen den eminenten Kopf, die Augenblicke der Abspannung abgerechnet, ganz außer dem Bereich der Langeweile. (P. I, 348.) Dem Manne von Genie kann die Langeweile, dieser beständige Hausteufel der Gewöhnlichen, sich nicht nähern. (P. II, 84.)

Daß die beschränkten Köpfe der Langeweile so sehr ausgesetzt sind, kommt daher, daß ihr Intellect durchaus nichts weiter, als das Medium der Motive für ihren Willen ist. Sind nun vor der Hand keine Motive aufzufassen da, so ruht der Wille und feiert der Intellect; dieser, weil er so wenig, wie jener, auf eigene Hand in Thätigkeit geräth. Das Resultat ist schreckliche Stagnation aller Kräfte im ganzen Menschen, — Langeweile. (P. I, 350.)

6) Verhältniß der Lebensalter zur Langeweile.

Die Zeit unsers Lebens hat in der subjectiven Schätzung eine beschleunigte Bewegung, indem Jedem nach Maßgabe seiner Entfernung vom Lebensanfange die Zeit schneller und immer schneller verfließt. Wir sind daher der Langeweile durchweg im umgekehrten Verhältniß unsers Alters unterworfen. Kinder bedürfen beständig des Zeitvertreibes, sei es Spiel oder Arbeit; stockt er, so ergreift sie augenblicklich entsetzliche Langeweile. Auch Jünglinge sind ihr noch sehr unterworfen und sehen mit Besorgniß auf unausgefüllte Stunden. Im männlichen Alter schwindet die Langeweile mehr und mehr; Greisen wird die Zeit stets zu kurz und die Tage fliegen pfeilschnell vorüber. Durch diese Beschleunigung des Laufes der Zeit fällt also in spätern Jahren meistens die Langeweile weg. (P. I, 519 fg.)

Laokoon, s. Sculptur.

Lärm.

1) Warum Lärm störend auf den Geist wirkt.

Das Gehör ist ein passiver Sinn. Daher wirken Töne störend und feindlich auf unsern Geist, und zwar um so mehr, je thätiger und entwickelter dieser ist; sie zerreißen alle Gedanken, zerrütten

momentan die Denkkraft. Es ist dies daraus erklärlich, daß das Hören vermöge einer mechanischen Erschütterung des Gehörnervens vor sich geht, die sich sogleich bis tief ins Gehirn fortpflanzt, dessen ganze Masse die durch den Gehörnerven erregten Schwingungen dröhnend mit empfindet. Denkende Köpfe und überhaupt Leute von vielem Geist können daher keinen Lärm vertragen. Bewunderungswürdig dagegen ist die Unempfindlichkeit gewöhnlicher Köpfe gegen den Lärm. Die Quantität Lärm, die Jeder unbeschwert vertragen kann, steht wirklich in umgekehrtem Verhältniß zu seinen Geisteskräften und kann als das ungefähre Maß derselben betrachtet werden. (W. II, 33—35. P. II, 678 fg.)

2) Die Toleranz gegen Lärm als ein Zeichen geistiger Stumpfheit.

Unmöglich könnte, wenn diese Welt von eigentlich denkenden Wesen bevölkert wäre, der Lärm jeder Art so unbeschränkt erlaubt und freigegeben sein, wie sogar der entsetzlichste und dabei zwecklose es ist. (P. II, 535.)

Die allgemeine Toleranz gegen unnöthigen Lärm, z. B. gegen das so höchst ungezogene und gemeine Thürenwerfen, ist geradezu ein Zeichen der allgemeinen Stumpfheit und Gedankenleere der Köpfe. (P. II, 681.) Ganz civilisirt werden wir erst sein, wann auch die Ohren nicht mehr vogelfrei sein werden und nicht Jedem das Recht zustehen wird, das Bewußtsein jedes denkenden Wesens auf tausend Schritte in die Runde zu durchschneiden mittelst Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitschenklatschen, Bellenlassen u. s. w. (W. II, 35.)

Latein.

1) Gegensatz zwischen den Latein Verstehenden und den es Nichtverstehenden.

Der Mensch, welcher kein Latein versteht, gleicht Einem, der sich in einer schönen Gegend bei nebligem Wetter befindet; sein Horizont ist äußerst beschränkt. Der Horizont des Lateiners dagegen geht sehr weit, durch die neuern Jahrhunderte, das Mittelalter, das Alterthum. — Wer kein Latein versteht, gehört zum Volke, auch wenn er ein großer Virtuose auf der Elektrisirmaschine wäre und das Radical der Flußspathsäure im Tiegel hätte. (P. II, 606.)

2) Wichtigkeit des Lateins als allgemeiner Gelehrtensprache.

Die Abschaffung des Lateinischen als allgemeiner Gelehrtensprache und die dagegen eingeführte Kleinbürgerei der Nationallitteraturen ist für die Wissenschaften in Europa ein wahres Unglück gewesen. Zunächst, weil es nur mittelst der lateinischen Sprache ein allgemeines europäisches Gelehrtenpublicum gab, an dessen Gesammtheit jedes erscheinende Buch sich direct wandte. Nun ist aber die Zahl der eigentlich

denkenden und urtheilsfähigen Köpfe in ganz Europa ohnehin schon so klein, daß, wenn man ihr Forum noch durch Sprachgränzen zerstückelt und auseinander reißt, man ihre wohlthätige Wirksamkeit unendlich schwächt. Hieran wird sich bald ein zweiter, noch größerer Nachtheil knüpfen: das Aufhören der Erlernung der alten Sprachen. (P. II, 521. 576.) Lateinische Autoren mit deutschen Noten herauszugeben, wie jetzt geschieht, ist eine Schweinerei und eine Infamie. (P. II, 521. 606.)

3) Das Lateinschreiben als beste Vorschule zum vollkommenen Ausdruck in der Muttersprache.

Durch das Lateinschreiben allein lernt man die Diction als ein Kunstwerk behandeln, dessen Stoff die Sprache ist, welche daher mit größter Sorgfalt und Behutsamkeit behandelt werden muß. Demnach richtet sich jetzt eine geschärfte Aufmerksamkeit auf die Bedeutung und den Werth der Worte, ihrer Zusammenstellung und der grammatikalischen Formen; man lernt diese genau abwägen und so das kostbare Material handhaben, welches geeignet ist, dem Ausdruck und der Erhaltung werthvoller Gedanken zu dienen; man lernt Respect haben vor der Sprache, in der man schreibt, so daß man nicht nach Willkür und Laune mit ihr umspringt, um sie umzumodeln. Ohne diese Vorschule artet die Schreiberei leicht in bloßes Gewäsche aus. (P. II, 605 fg.)

4) Gegen das Nachahmen des Stils der Alten beim Lateinschreiben.

Fremden Stil nachahmen heißt eine Maske tragen. Darum gleichen denn auch die lateinisch schreibenden Schriftsteller, welche den Stil der Alten nachahmen, doch eigentlich den Masken. Man hört nämlich wohl was sie sagen, sieht aber nicht dazu auch ihre Physiognomie, den Stil. Wohl aber sieht man auch diese in den lateinischen Schriften der Selbstdenker, als welche sich zu jener Nachahmung nicht bequemt haben, z. B. Skotus Erigena, Petrarka, Bako, Kartesius, Spinoza, Hobbes u. a. m. (P. II, 550.)

5) Eigenthümlicher Zauber gereimter lateinischer Gedichte.

In keiner Sprache macht der Reim einen so wohlgefälligen und mächtigen Eindruck, wie in der lateinischen; die mittelalterlichen gereimten lateinischen Gedichte haben einen eigenthümlichen Zauber. Man muß es daraus erklären, daß die lateinische Sprache ohne allen Vergleich vollkommener, schöner und edler ist, als irgend eine der neueren, und nun in dem, eben diesen angehörigen, von ihr selbst aber ursprünglich verschmähten Putz und Flitter so anmuthig einhergeht. (W. II, 487.)

Laune.

Durch den Begriff Laune (wahrscheinlich von Luna) wird in allen seinen Modificationen ein entschiedenes Ueberwiegen des Subjectiven über das Objective bei der Auffassung der Außenwelt gedacht. Der Humor beruht auf einer besondern Art der Laune. (W. II, 111. Vergl. unter Lächerlich: Humor.)

Leben.

A. Das physische Leben.

1) Wesen des Lebens und Gegensatz des Lebenden gegen das Leblose.

Das Leben läßt sich definiren als der Zustand eines Körpers, in welchem er unter beständigem Wechsel der Materie seine ihm wesentliche (substantielle) Form allezeit behält. (P. II, 172.) Das Wesentliche alles Lebens ist allein der beständige Wechsel der Materie beim Beharren der Form. (P. II, 143. W. II, 335.)

Seit Anfang dieses Jahrhunderts hat man gar oft dem Unorganischen ein Leben beilegen wollen; — sehr fälschlich. Lebendig und Organisch sind Wechselbegriffe; auch hört mit dem Tode das Organische auf, organisch zu sein. In der ganzen Natur aber ist keine Gränze so scharf gezogen, wie die zwischen Organischem und Unorganischem, d. h. Dem, wo die Form das Wesentliche und Bleibende, die Materie das Accidentelle und Wechselnde ist, — und Dem, wo dies sich gerade umgekehrt verhält. Die Gränze schwankt hier nicht, wie vielleicht zwischen Thier und Pflanze, fest und flüssig, Gas und Dampf; also sie aufheben wollen heißt absichtlich Verwirrung in unsere Begriffe bringen. Hingegen kommt dem Leblosen, Unorganischen so gut, wie dem Lebendigen, Organischen, Wille zu. (N. 83 fg.) Das in unsern Tagen so beliebte Gerede vom Leben des Unorganischen, ja sogar des Erdkörpers, und daß dieser, wie auch das Planetensystem, ein Organismus sei, ist durchaus unstatthaft. Nur dem Organischen gebührt das Prädicat Leben. (W. II, 335 fg.)

Alle Lebensprocesse erfordern, um gehörig vollzogen zu werden, Bewegung sowohl der Theile, worin sie vorgehen, als des Ganzen. Daher sagt Aristoteles mit Recht: ὁ βιος εν τῃ κινησει εστι. Das Leben besteht in der Bewegung und hat sein Wesen in ihr. Daher das Schädliche der sitzenden Lebensweise. Sogar die Bäume bedürfen, um zu gedeihen, der Bewegung durch den Wind. (P. I, 343. 466.) Der unorganische Körper hat seinen Bestand durch Ruhe und Abgeschlossenheit von äußern Einflüssen; hiebei allein erhält sich sein Dasein, und, wenn dieser Zustand vollkommen ist, ist ein solcher Körper von endloser Dauer. Der organische hingegen hat seinen Bestand gerade durch die fortwährende Bewegung und stetes Empfangen äußerer Einflüsse; sobald diese wegfallen und die Bewegung in ihm stockt, ist er todt und hört damit auf organisch zu sein, wenn auch die Spur des dagewesenen Organismus noch eine Weile beharrt. (W. II, 335 fg.)

2) Die äußern Ursachen des Lebens.

Der erste Anknüpfungspunkt des Lebens an die Außenwelt ist der Athmungsproceß; daher muß die Bewegung des Lebens als von ihm ausgehend und er als das erste Glied der Kausalkette gedacht werden. Demnach tritt als erster Impuls, also als erste äußere Ursache des

Lebens ein wenig Luft auf, welche eindringend und oxydirend, fernere Processe einleitet und so das Leben zur Folge hat. Die zweite äußere Ursache des Lebens ist die Nahrung. Auch sie wirkt anfangs von außen, als Motiv, doch nicht so dringend und ohne Aufschub zu gestatten, wie die Luft; erst im Magen fängt ihre physiologische kausale Wirksamkeit an. (P. II, 178.)

3) Der Kampf des Lebens gegen die mechanischen und chemischen Kräfte.

Obgleich der Organismus kein zufälliges, durch das Wirken mechanischer und chemischer Kräfte hervorgebrachtes Phänomen ist, sondern eine höhere Idee, welche sich jene niedrigeren durch überwältigende Assimilation unterworfen hat; so ist doch kein Sieg ohne Kampf. Indem die höhere Idee nur durch Ueberwältigung der niedrigern hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser. So unterhält der Organismus einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf die Materie haben. Daher sinkt der Arm, den man eine Weile mit Ueberwältigung der Schwere gehoben gehalten; daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit so oft von Unbehaglichkeit unterbrochen. Daher auch deprimirt die Verdauung alle animalischen Functionen. Daher überhaupt die Last des physischen Lebens, die Nothwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes. (W. I, 173 fg.)

4) Der Gegensatz zwischen dem organischen und animalischen Leben.

Bichat's Gegensatz von organischem und animalischem Leben entspricht dem Gegensatz von Wille und Intellect. Alles, was die „Welt als Wille und Vorstellung" dem eigentlichen Willen zuschreibt, legt Bichat dem organischen Leben bei, und Alles, was sie als Intellect faßt, ist bei ihm das animale Leben. Bichat's Betrachtungen und die der „Welt als Wille und Vorstellung" unterstützen sich wechselseitig, wie physiologischer und philosophischer Commentar. Jener geht vom Objectiven, d. h. vom Bewußtsein anderer Dinge, diese vom Subjectiven, vom Selbstbewußtsein aus. (W. II, 296—304.)

B. Charakter, Werth und Zweck des Lebens im Ganzen.

1) Der Lebenswille als blinder Drang.

Wille zum Leben, weit entfernt, eine beliebige Hypostase, oder gar ein leeres Wort zu sein, ist der allein wahre Ausdruck des innersten Wesens der Welt, wie der universelle Lebensdrang und das verzweifelte Sträuben und Wehren gegen den Tod in der Thier- und Menschenwelt beweist. Sehen wir uns nun aber den dürftigen Ertrag des ganzen mühsäligen, auf Erhaltung des Lebens bedachten Treibens an, so müssen wir zu der Einsicht gelangen, daß der überschwänglich starke Hang aller Thiere und Menschen, das Leben zu erhalten und möglichst

lange fortzusetzen, keineswegs das Resultat irgend einer objectiven Erkenntniß vom Werthe des Lebens, sondern ein von aller Erkenntniß unabhängiges Ursprüngliches und Unbedingtes, ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivirter Trieb ist, oder mit andern Worten, daß jene Wesen nicht als von vorne gezogen, sondern als von hinten getrieben sich darstellen. Nur aus der Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens zum Leben ist es erklärlich, daß der Mensch ein Dasein voll Noth, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langeweile, welches, rein objectiv betrachtet und erwogen, von ihm verabscheut werden müßte, über Alles liebt und dessen Ende über Alles fürchtet. Wie mit dem Ausharren im Leben, so ist es auch mit dem Treiben und der Bewegung desselben. Diese ist nicht etwas irgend frei Erwähltes; sondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, sind Noth und Langeweile die Peitschen, welche die Bewegung der Kreisel unterhalten. Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zustandes, und hier liegt, beiläufig gesagt, der Ursprung des Komischen, des Burlesken, Grottesken, der fratzenhaften Seite des Lebens. (W. II, Cap. 28.)

Die auf der ganzen Erde gebräuchliche Anwünschung langen Lebens läßt sich nicht wohl aus der Kenntniß, was das Leben, hingegen aus der, was der Mensch seinem Wesen nach sei, nämlich Wille zum Leben, erklären. (P. II, 620.)

2) Verwandtschaft zwischen Leben und Traum.

Die enge Verwandtschaft zwischen Leben und Traum ist von vielen großen Geistern anerkannt und ausgesprochen worden. Sie läßt sich gleichnißweise so ausdrücken: Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald dort ein Blatt auf; oft ist es ein schon gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus dem selben Buch. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung; doch steht es hiedurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lectüre eben so aus dem Stegereife anhebt und endigt und sonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzusehen ist. (W. I, 20 fg.)

Jedes Individuum und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen läßt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen. (W. I, 379.)

3) Die tragische und die komische Seite des Lebens.

Das Leben ist nie schön, sondern nur die Bilder des Lebens sind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunst oder der Poesie. (W. II, 426.) Das Leben im Ganzen und Allgemeinen übersehen ist immer ein Trauerspiel, im Einzelnen durchgegangen hat es den Charakter des Lustspiels. (W. I, 380. H. 371. 447.) Wenn man von der Betrachtung des Weltlaufs im Großen und zumal der reißend schnellen Succession der Menschengeschlechter und ihres ephemeren Scheindaseins sich hinwendet auf das Detail des Menschenlebens, wie etwa die Komödie es darstellt; so ist der Eindruck, den jetzt dieses macht, dem Anblick zu vergleichen, den, mittelst des Sonnenmikroskops, ein von Infusionsthierchen wimmelnder Tropfen, oder ein sonst unsichtbares Häuflein Käsemilben gewährt, deren eifrige Thätigkeit und Streit uns zum Lachen bringt. Denn wie hier im engsten Raum, so dort in der kürzesten Spanne Zeit, wirkt die große und ernstliche Activität komisch. (P. II, 309.)

4) Die Unseligkeit des Lebens.

Alles Leben ist wesentlich Leiden. In dem Maaße, als die Erscheinungen des Willens vollkommener werden, wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. Mit der Steigerung des Bewußtseins wächst auch die Qual, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht und dort wieder um so mehr, je intelligenter er ist. (W. I, 365 fg.) Das beständige Streben ohne Ziel und Rast, das uns schon in der erkenntnißlosen Natur als deren inneres Wesen entgegentrat, tritt uns bei der Betrachtung des Thieres und des Menschen noch deutlicher entgegen. Wollen und Streben ist sein ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durst vergleichbar. Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objecten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der That dessen letzte Bestandtheile sind. (W. I, 367—371; II, 406. — Vergl. auch Langeweile.)

Wovon uns schon die Untersuchung der ersten elementaren Grundzüge des Menschenlebens a priori überzeugt, daß nämlich dasselbe schon der ganzen Anlage nach keiner wahren Glückfäligkeit fähig, sondern wesentlich ein vielgestaltetes Leiden und ein durchweg unseliger Zustand ist, — davon ist die Bestätigung a posteriori überall leicht zu haben. (W. I, 382 fg.; II, Cap. 46. P. II, Cap. 12. H. 421 fg. — Vergl. auch Glückfäligkeit.)

5) Zweck des Lebens.

Die Pantheisten entblöden sich nicht, zu sagen, das Leben sei „Selbstzweck". Wenn dieses unser Dasein der letzte Zweck der Welt

wäre; so wäre es der albernste Zweck, der je gesetzt worden, möchten nun wir selbst, oder ein Anderer ihn gesetzt haben. (P. II, 306.) Wenn nicht der nächste und unmittelbarste Zweck unsers Lebens das Leiden ist; so ist unser Dasein das Zweckwidrigste auf der Welt. Denn es ist absurd anzunehmen, daß der endlose, aus der dem Leben wesentlichen Noth entspringende Schmerz, wovon die Welt überall voll ist, zwecklos und rein zufällig sein sollte. (P. II, 312.) Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck sein und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten; dann müßten nicht etwa die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüsse und das Wohlsein in demselben völlig ausgeglichen werden, sondern es müßte ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht sein, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen. (W. II, 659 fg.) Alter und Tod, zu denen jedes Leben nothwendig hineilt, sind das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben, welches aussagt, daß dieser Wille ein Streben ist, das sich selbst vereiteln muß. „Was du gewollt hast", spricht es, „endigt so; wolle etwas Besseres." — Also die Belehrung, welche Jedem sein Leben giebt, besteht im Ganzen darin, daß die Gegenstände seiner Wünsche beständig täuschen, wanken und fallen, sonach mehr Qual als Freude bringen, bis endlich sogar der ganze Grund und Boden, auf dem sie sämmtlich stehen, einstürzt, indem sein Leben selbst vernichtet wird und er so die letzte Bekräftigung erhält, daß all sein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war. (W. II, 656 fg.) Das menschliche Dasein, weit entfernt, den Charakter eines Geschenks zu tragen, hat ganz und gar den einer contrahirten Schuld. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Dasein gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Noth. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet; doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Capitalabzahlung geschieht durch den Tod. — Und wann wurde diese Schuld contrahirt? — Bei der Zeugung. Wenn man demgemäß den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Dasein eine Strafe und Buße ist; — so erblickt man ihn im richtigen Lichte. (W. II, 663. 650.) Der Werth des Lebens besteht gerade darin, das es uns lehrt, es nicht zu wollen. (P. II, 343.)

(Vergl. auch: Heilsordnung und unter Dasein: Zweck des Daseins.)

Lebensalter.

1) Beharrliches und Veränderliches in den verschiedenen Lebensaltern.

Bei der Vergleichung unserer Denkungsart in verschiedenen Lebensaltern bietet sich uns ein sonderbares Gemisch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit dar. Einerseits ist die moralische Tendenz des Mannes

und Greises noch die selbe, welche die des Knaben war; andererseits ist ihm Vieles so entfremdet, daß er sich nicht mehr kennt und sich wundert, wie er einst Dieses und Jenes thun oder sagen gekonnt. Bei näherer Untersuchung wird man finden, daß das Veränderliche der Intellect war, mit seinen Functionen der Einsicht und Erkenntniß. Als das Unabänderliche im Bewußtsein hingegen weist sich gerade die Basis desselben aus, der Wille, also die Neigungen, Leidenschaften, Affecte, der Charakter; wobei jedoch die Modificationen in Rechnung zu bringen sind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genusse und hiedurch vom Alter abhängen. So z. B. wird die Gier nach sinnlichem Genuß im Knabenalter als Naschhaftigkeit auftreten, im Jünglings- und Mannesalter als Hang zur Wollust, und im Greisenalter wieder als Naschhaftigkeit. (W. II, 252. 263—267.)

Unser ganzes Leben hindurch haben wir immer nur die Gegenwart inne, und nie mehr. Was dieselbe unterscheidet ist blos, daß wir am Anfang eine lange Zukunft vor uns, gegen das Ende aber eine lange Vergangenheit hinter uns sehen; sodann, daß unser Temperament, wiewohl nicht unser Charakter, einige bekannte Veränderungen durchgeht, wodurch jedes Mal eine andere Färbung der Gegenwart entsteht. (P. I, 508.)

2) Charakter der Kindheit.

In der Kindheit verhalten wir uns viel mehr erkennend, als wollend. Gerade hierauf beruht jene Glückfäligkeit des ersten Viertels unser Lebens, in Folge welcher es nachher wie ein verlorenes Paradies hinter uns liegt. Wir haben in der Kindheit nur wenige Beziehungen und geringe Bedürfnisse, also wenig Anregung des Willens; der größere Theil unsers Wesens geht demnach im Erkennen auf, und zwar in dem Erkennen, das im Stillen an den individuellen Dingen und Vorgängen die Grundtypen, die Ideen, das Wesen des Lebens selbst aufzufassen beschäftigt ist. Hieraus entspringt die Poesie und Seligkeit der Kinderjahre. (P. I, 508—511. W. II, 449 fg. P. II, 456.)

Zum Glück der Kindheit trägt auch noch dieses bei, daß wir in früher Kindheit alle einander ähnlich sind, daher vortrefflich harmoniren. Aber mit der Pubertät fängt die Divergenz an und wird, wie die der Radien eines Cirkels immer größer. (P. I, 511.)

Die Lernbegierde der Kinder ist stark, wenn sie das wahrhaft Brauchbare und Nothwendige vor sich sieht, und erscheint nur dann schwach, wenn wir dem Kinde das ihm Unangemessene aufdringen wollen. (G. 100.) Knaben zeigen meistens Wißbegier; kleine Mädchen bloße Neugier, diese aber in stupendem Grade und oft mit widerwärtiger Naivetät. Die dem weiblichen Geschlechte eigenthümliche Richtung auf das Einzelne, bei Unempfänglichkeit für das Allgemeine, kündigt sich hierin schon an. (P. II, 65.)

3) Charakter des Jugendalters.

Was den Rest der ersten Hälfte, die so viele Vorzüge vor der zweiten hat, also das jugendliche Alter trübt, ja unglücklich macht ist das Jagen nach Glück, in der festen Voraussetzung, es müsse im Leben anzutreffen sein. Daraus entspringt die fortwährend getäuschte Hoffnung und aus dieser die Unzufriedenheit. Wir sind in unsern Jünglingsjahren mit unserer Lage und Umgebung meistens unzufrieden, weil wir ihr zuschreiben, was der Leerheit und Armseligkeit des menschlichen Lebens überall zukommt, und mit der wir jetzt die erste Bekanntschaft machen, nachdem wir ganz andere Dinge erwartet hatten. (P. I, 511. 433.) Der Jüngling erwartet seinen Lebenslauf in Form eines interessanten Romans. Dergleichen melancholische Jünglingsschwärmerei verlangt eigentlich etwas sich geradezu Widersprechendes. Denn die Schönheit, mit der die ersehnten, poetischen Gegenstände und Situationen sich darstellen, beruht gerade auf der reinen Objectivität, d. i. Interesselosigkeit ihrer Anschauung und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling schmerzlich vermißt, sofort aufgehoben, mithin der ganze Zauber gar nicht vorhanden sein. Verwirklicht werden heißt mit dem Wollen ausgefüllt werden, welches Wollen unausweichbare Schmerzen herbeiführt. (W. II, 426. 486. P. I, 512.) In der Jugend ist, besonders auf lebhafte und phantasiereiche Köpfe, der Eindruck des Anschaulichen, mithin auch der Außenseite der Dinge, so überwiegend, daß sie die Welt ansehen als ein Bild; daher ihnen hauptsächlich angelegen ist, wie sie darauf figuriren und sich ausnehmen, — mehr als wie ihnen innerlich dabei zu Muthe sei. Dies zeigt sich schon in der persönlichen Eitelkeit und Putzsucht der Jünglinge. (P. I, 521.)

4) Gegensatz zwischen Jugend und Alter.

Die Jugend ist die Zeit der Illusionen; das Alter die der Enttäuschungen. In der Kindheit stellt das Leben sich uns dar, wie eine Theaterdecoration, von Weitem gesehen; im Alter, wie dieselbe in der größten Nähe. (P. I, 511.) Ist der Charakter der ersten Lebenshälfte unbefriedigte Sehnsucht nach Glück, so ist der der zweiten Besorgniß vor Unglück. (P. I, 512.) Die zweite Hälfte des Lebens enthält, wie die zweite Hälfte einer musikalischen Periode, weniger Strebsamkeit, aber mehr Beruhigung, als die erste, welches darauf beruht, daß man in der Jugend denkt, in der Welt sei Wunder was für Glück und Genuß anzutreffen, nur schwer dazu zu gelangen; während man im Alter weiß, daß da nichts zu holen ist, also vollkommen darüber beruhigt, eine erträgliche Gegenwart genießt. (P. I, 512 fg. 523—526.) In der Jugend herrscht die Anschauung, im Alter das Denken vor; daher ist jene die Zeit für Poesie, dieses mehr für Philosophie. (P. I, 521.) Die Dichtergabe blüht eigentlich nur in der Jugend; auch die Empfänglichkeit für Poesie ist in der Jugend oft leidenschaftlich, der Jüngling hat Freude an Versen als solchen

und nimmt oft mit geringer Waare vorlieb. Mit den Jahren nimmt diese Neigung allmälig ab und im Alter zieht man die Prosa vor. Durch jene poetische Tendenz der Jugend wird dann leicht der Sinn für die Wirklichkeit verdorben. (W. II, 486.) Das Alter hat vor der Jugend die Unbefangenheit voraus. Der gereifte Mann sieht die Dinge ganz einfach und nimmt die Dinge für Das, was sie sind; während dem Knaben und Jüngling ein Trugbild, zusammengesetzt aus selbstgeschaffenen Grillen, überkommenen Vorurtheilen und seltsamen Phantasien, die wahre Welt bedeckt oder verzerrt. (P. I, 513.) Die Heiterkeit und der Lebensmuth der Jugend beruht zum Theil darauf, daß wir, bergaufgehend, den Tod nicht sehen. Nach Ueberschreitung des Gipfels aber werden wir den Tod ansichtig, wodurch, da zu gleicher Zeit die Lebenskraft zu ebben beginnt, auch der Lebensmuth sinkt und ein trüber Ernst den jugendlichen Uebermuth verdrängt. (P. I, 514 fg.) Vom Standpunkte der Jugend aus gesehen ist das Leben eine unendlich lange Zukunft; vom Standpunkt des Alters aus, eine sehr kurze Vergangenheit. (P. I, 515—517. 528.)

Durch das Wegfallen der Langeweile in spätern Jahren und das Verstummen der Leidenschaften mit ihrer Qual wird, wenn nur die Gesundheit sich erhält, im Ganzen genommen die Last des Lebens geringer, als sie in der Jugend ist; daher nennt man den dem Eintritt der Altersschwäche vorhergehenden Zeitraum „die besten Jahre". In Hinsicht auf unser Wohlbehagen mögen sie es wirklich sein; hingegen bleibt den Jugendjahren der Vorzug, die befruchtende Zeit für den Geist, der Blüthen ansetzende Frühling desselben zu sein. Die größte Energie und Spannung der Geisteskräfte findet in der Jugend statt, spätestens bis ins 35te Jahr; von dem an nimmt sie ab. Jedoch sind die spätern Jahre nicht ohne Compensation dafür, indem die reichere Erfahrung und die Vielseitigkeit der Betrachtung die Dinge allererst jetzt im Zusammenhange verstehen lehrt. In der Jugend ist mehr Conception, im Alter mehr Urtheil, Penetration und Gründlichkeit. (P. I, 520—523. 527.)

Im Verlaufe des Lebens treten Kopf und Herz immer mehr auseinander; immer mehr sondert man seine subjective Empfindung von seiner objectiven Erkenntniß. Im Kinde sind beide noch ganz verschmolzen; es weiß sich von seiner Umgebung kaum zu unterscheiden, es verschwimmt mit ihr. Im Jüngling wirkt alle Wahrnehmung zunächst Empfindung und Stimmung, ja vermischt sich mit dieser. Eben daher haftet der Jüngling so sehr an der anschaulichen Außenseite der Dinge; eben daher taugt er nur zur lyrischen Poesie und erst der Mann zur dramatischen. Den Greis kann man sich höchstens noch als Epiker denken, wie Ossian, Homer; denn Erzählen gehört zum Charakter des Greises. (W. I, 296.)

5) Worauf die dem Alter erwiesene Achtung beruht.

Die Achtung vor dem Alter scheint darauf zu beruhen, daß die Ehre junger Leute zwar als Voraussetzung angenommen, aber noch

nicht erprobt ist, daher eigentlich auf Credit besteht. Bei den Aelteren aber hat es sich im Laufe des Lebens ausweisen müssen, ob sie durch ihren Wandel ihre Ehre behaupten konnten. Denn weder die Jahre an sich, als welche auch Thiere, und einige in viel höherer Zahl, erreichen, noch auch die Erfahrung, als bloße, nähere Kenntniß vom Laufe der Welt, sind hinreichender Grund für die Achtung der Jüngeren gegen die Aelteren, welche doch überall gefordert wird. Die bloße Schwäche des höheren Alters würde mehr auf Schonung, als auf Achtung Anspruch geben. (P. I, 385 fg.)

6) Beziehung zwischen Lebensalter und Charakter.

Der Charakter fast jedes Menschen scheint vorzugsweise Einem Lebensalter angemessen zu sein; so daß er in diesem sich vortheilhafter ausnimmt. Einige sind liebenswürdige Jünglinge, und dann ist's vorbei; Andere kräftige, thätige Männer, denen das Alter allen Werth raubt; Manche stellen sich am vortheilhaftesten im Alter dar, als wo sie milder, weil erfahrener und gelassener sind; dies ist oft bei Franzosen der Fall. Die Sache muß darauf beruhen, daß der Charakter selbst etwas Jugendliches, Männliches oder Aeltliches an sich hat, womit das jedesmalige Lebensalter übereinstimmt, oder als Correctiv entgegenwirkt. (P. I, 518.)

7) Verhältniß des Lebensalters zur Lebenskraft. (S. Lebenskraft.)

8) Verhältniß des Lebensalters zur Langeweile. (S. Langeweile.)

9) Verhältniß des Lebensalters zur Einsamkeit. (S. Einsamkeit.)

Lebensansicht.

Je nachdem die Energie des Intellects angespannt, oder erschlafft ist, erscheint ihm das Leben so kurz, so klein, so flüchtig, daß nichts darin Vorkommendes werth sein könne, uns zu bewegen; — oder aber umgekehrt, so lang, so wichtig, so Alles in Allem, daß wir danach uns mit ganzer Seele auf dasselbe werfen, um seiner Güter theilhaft zu werden. Diese erstere Lebensansicht ist die transscendente, die letztere die immanente. Dort hat das Erkennen das Uebergewicht, hier das Wollen. Der Mensch ist groß, oder klein, je nach dem Vorherrschen der einen oder der andern Lebensansicht. (P. II, 635 fg.)

Lebensdauer.

Das menschliche Leben ist eigentlich weder lang, noch kurz zu nennen, weil es im Grunde das Maß ist, wonach wir alle andern Zeitlängen abschätzen. — Mit Recht wird im Upanischad des Veda die natürliche Lebensdauer auf Hundert Jahre angegeben, weil nur Die, welche das neunzigste Jahr überschritten haben, der Euthanasie

theilhaft werden, d. h. ohne alle Krankheit und Todeskampf, vor Alter sterben oder vielmehr zu leben aufhören. In jedem frühern Alter stirbt man blos an Krankheiten, also vorzeitig. (P. I, 528, Anmerk.)

Lebensglück, s. Glückfäligkeitslehre.

Lebensgüter, s. Güter.

Lebenskraft.

1) Gegen das Leugnen der Lebenskraft.

Das Leugnen der Lebenskraft ist absurd. Wenn nicht eine eigenthümliche Naturkraft, der es so wesentlich ist, zweckmäßig zu verfahren, wie der Schwere wesentlich, die Körper einander zu nähern, das ganze complicirte Getriebe des Organismus bewegt, lenkt, ordnet; nun dann ist das Leben ein falscher Schein, eine Täuschung, und ist in Wahrheit jedes Wesen ein bloßes Automat, d. h. ein Spiel mechanischer, physikalischer und chemischer Kräfte. Allerdings wirken im Organismus physikalische und chemische Kräfte; aber was diese zusammenhält und lenkt, so daß ein zweckmäßiger Organismus daraus wird und besteht, — das ist die Lebenskraft. (P. II, 172 fg. N. Vorr. VI.) Die Lebenskraft benutzt allerdings und gebraucht die Kräfte der unorganischen Natur, besteht jedoch keineswegs aus ihnen; so wenig wie der Schmied aus dem Hammer und Ambos. Daher wird nie auch nur das so höchst einfache Pflanzenleben aus ihnen, etwa aus der Haarröhrchenkraft und der Endosmose, erklärt werden können, geschweige das thierische Leben. (W. I, 169.)

2) Gegensatz zwischen der Lebenskraft und den andern Naturkräften.

Man hat einen fundamentalen Unterschied der Lebenskraft von allen andern Naturkräften darin finden wollen, daß sie den Körper, von dem sie einmal gewichen ist, nicht wieder in Besitz nimmt. Von den Kräften der unorganischen Natur weichen einige, wie Magnetismus und Elektricität, nur ausnahmsweise von dem Körper, den sie einmal beherrschen; andere, wie die Schwere und die chemische Qualität, weichen nie von einem Körper. Die Lebenskraft aber kann, nachdem sie einen Körper verlassen hat, ihn nicht wieder in Besitz nehmen. Der Grund davon ist, daß sie nicht, wie die Kräfte der unorganischen Natur an dem bloßen Stoff, sondern zunächst an der Form haftet. Ihre Thätigkeit besteht ja eben in der Hervorbringung und Erhaltung dieser Form; daher ist, sobald sie von einem Körper weicht, auch schon seine Form zerstört. Nun aber hat die Hervorbringung der Form ihren regelmäßigen, planmäßigen Hergang in bestimmter Succession. Daher muß die Lebenskraft, wo immer sie von Neuem eintritt, auch ihr Gewebe von vorn, ab ovo anfangen. (P. II, 173 fg.)

3) Die Lebenskraft an sich und ihre drei Erscheinungsformen.

An sich ist die Lebenskraft der Wille. Sie ist geradezu identisch mit dem Willen, so daß, was im Selbstbewußtsein als Wille auftritt, im bewußtlosen, organischen Leben jenes primum mobile desselben ist, welches sehr passend als Lebenskraft bezeichnet worden. (P. II, 173 fg. W. II, 335.) Die Zurückführung der Lebenskraft auf Willen steht der alten Eintheilung ihrer Functionen in Reproductionskraft, Irritabilität und Sensibilität durchaus nicht entgegen. Diese bleibt eine tiefgefaßte Unterscheidung. (N. 31. W. II, Cap. 20.) An sich ist die Lebenskraft nur eine, welche, — als Urkraft, als metaphysisch, als Ding an sich, als Wille, — unermüdlich, also keiner Ruhe bedürftig ist. Jedoch ihre Erscheinungsformen, Irritabilität, Sensibilität und Reproductivität, ermüden allerdings und bedürfen der Ruhe; eigentlich wohl nur, weil sie allererst mittelst der Ueberwindung der Willenserscheinungen niedrigerer Stufen, die ein früheres Recht an die selbe Materie haben, den Organismus hervorbringen, erhalten und beherrschen. (P. II, 174—177. W. I, 174.)

Die Lebenskraft kann nicht gleichzeitig unter ihren drei Formen, sondern immer nur unter einer ganz und ungetheilt, daher mit voller Macht wirken. (P. II, 175.)

4) Die drei Functionen der Lebenskraft als Unterscheidungsmerkmale zwischen Pflanze, Thier und Mensch.

Die Reproductionskraft, objectivirt im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und das Pflanzliche im Menschen. Wenn sie in ihm überwiegend vorherrscht, vermuthen wir Phlegma, Trägheit, Stumpfsinn (Böotier). — Die Irritabilität, objectivirt in der Muskelfaser, ist der Hauptcharakter des Thieres und ist das Thierische im Menschen. Wenn sie in ihm überwiegend vorherrscht, findet sich Behändigkeit, Stärke, Tapferkeit (Spartaner). — Die Sensibilität, objectivirt im Nerven, ist der Hauptcharakter des Menschen und ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Ueberwiegend vorherrschend giebt sie Genie (Athener). (N. 31 fg.)

5) Die Lebenskraft als Heilkraft.

Die Lebenskraft wirkt während des Schlafes, d. h. des Einstellens aller animalischen Functionen, sich gänzlich auf das organische Leben, und ist daselbst, unter einiger Verringerung des Athmens, des Pulses, der Wärme, auch fast aller Secretionen, hauptsächlich mit der langsamen Reproduction, der Herstellung alles Verbrauchten, der Heilung alles Verletzten und der Beseitigung aller eingerissenen Unordnungen, beschäftigt; daher der Schlaf die Zeit ist, während welcher die vis naturae medicatrix in allen Krankheiten die heilsamen Krisen herbeiführt, in welchen sie alsdann den entscheidenden Sieg über das vor-

handene Uebel erkämpft, und wonach daher der Kranke, mit dem sichern Gefühl der herankommenden Genesung, erleichtert und freudig erwacht. Aber auch bei dem Gesunden wirkt sie das Selbe, nur in ungleich geringerem Grade an allen Punkten, wo es nöthig ist. (P. I, 249. 275; II, 175. 185. W. II, 240. 295. 396. — Vergl. auch Krankheit.)

6) Die Lebenskraft in der Jugend und im Alter.

Hinsichtlich der Lebenskraft sind wir bis zum 36ten Jahre Denen zu vergleichen, welche von ihren Zinsen leben. Aber von jenem Zeitpunkt an ist unser Analogon der Rentenier, welcher anfängt, sein Kapital anzugreifen. (P. I, 517 fg.)

Lebenslauf.

1) Der Lebenslauf als Product zweier Factoren.

Unser Lebenslauf ist keineswegs schlechthin unser eigenes Werk, sondern das Product zweier Factoren, nämlich der Reihe der Begebenheiten und der Reihe unserer Entschlüsse, welche stets in einander greifen und sich gegenseitig modificiren. Von beiden sind uns wegen der Beschränktheit unsers Horizonts eigentlich nur die gegenwärtigen recht bekannt. Deshalb können wir, so lange unser Ziel noch fern liegt, nicht ein Mal gerade darauf hinsteuern; sondern nur approximativ und nach Muthmaßungen unsere Richtung dahin lenken, müssen also oft lawiren. Alles nämlich, was wir vermögen, ist unsere Entschlüsse allezeit nach Maßgabe der gegenwärtigen Umstände zu fassen, in der Hoffnung, es so zu treffen, daß es uns dem Hauptziel näher bringe. So sind denn meistens die Begebenheiten und unsere Grundabsichten zweien, nach verschiedenen Seiten ziehenden Kräften zu vergleichen und die daraus entstehende Diagonale ist unser Lebenslauf. (P. I, 498 fg.)

2) Die unbewußte Weisheit im Lebenslauf des Einzelnen.

Es giebt in unserm Lebenslauf etwas über unser bewußtes und berechnetes Thun Hinausliegendes. Es giebt etwas Weiseres in uns, als der Kopf ist. Wir handeln nämlich, bei den großen Zügen, den Hauptschritten unseres Lebenslaufes, nicht sowohl nach deutlicher Erkenntniß des Rechten, als nach einem innern Impuls, man möchte sagen Instinct, der aus dem tiefsten Grunde unseres Wesens kommt, und bemäkeln nachher unser Thun nach deutlichen, aber auch dürftigen, erworbenen, ja erborgten Begriffen; da werden wir leicht ungerecht gegen uns selbst. (P. I, 499 fg. Vergl. unter Schicksal: Die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen.)

3) Die successive Herrschaft der Planeten im Lebenslauf des Menschen.

Zwar ist nicht, wie die Astrologie es wollte, der Lebenslauf des Einzelnen in den Planeten vorgezeichnet; wohl aber der Lebenslauf des

Menschen überhaupt, sofern jedem Alter desselben ein Planet, der Reihenfolge nach, entspricht und sein Leben demnach succesive von allen Planeten beherrscht wird. (P. I, 529 fg.)

4) Der Lebenslauf als Folge eines früheren Daseins. (S. unter Präexistenz: Die Präexistenz als moralisches Postulat.)

Lebensweise, der Thiere, s. unter Organisch: Verhältniß der Organisation zur Lebensweise.

Lebensweisheit, s. Glückseligkeitslehre.

Lectüre, s. Lesen.

Legalität, s. Moralität.

Lehren und Lernen.

1) Scheinbarer und wirklicher Zweck des Lehrens und Lernens bei der Mehrzahl der Menschen.

Wenn man die vielen und mannigfaltigen Anstalten zum Lehren und Lernen und das so große Gedränge von Schülern und Meistern sieht, könnte man glauben, daß es dem Menschengeschlechte gar sehr um Einsicht und Wahrheit zu thun sei. Aber auch hier trügt der Schein. Jene lehren, um Geld zu verdienen, und streben nicht nach Weisheit, sondern nach dem Schein und Credit derselben; und diese lernen nicht, um Kenntniß und Einsicht zu erlangen, sondern um schwätzen zu können und sich ein Ansehen zu geben. (P. II, 513.)

2) Nachtheil des vielen Lehrens und Lernens.

Wie das viele Lesen und Lernen dem eigenen Denken Abbruch thut; so entwöhnt das viele Schreiben und Lehren den Menschen von der Deutlichkeit und eo ipso Gründlichkeit des Wissens und Verstehens, weil es ihm nicht Zeit läßt, diese zu erlangen. Da muß er dann in seinem Vortrage die Lücken seines deutlichen Erkennens mit Worten und Phrasen ausfüllen. (P. II, 514.)

3) Vorzug der Dilettanten vor den Lehrern von Profession.

Unstreitig befähigt den geistreichen Menschen sein rein intellectuelles Leben vor allen Andern zum Lehren, weil er keinen andern Zweck als die Erkenntniß um ihrer selbst willen hat. Weil er aus eigenem Triebe stets denkt und lernt, wird er accidentaliter zur Belehrung fähig. Gewöhnliche Menschen hingegen, die den Vorsatz gefaßt haben, Lehrer zu werden, vereiteln ihn schon dadurch, daß bei allem ihrem Lernen und erzwungenen Denken der Zweck des Lehrens ihnen vorschwebt und sie verhindert, tief einzugehen in die Gegenstände der Erkenntniß. (M. 424 fg.)

Die Gelehrten, wie sie in der Regel sind, studiren zu dem Zweck, lehren und schreiben zu können. Daher gleicht ihr Kopf einem Magen und Gedärmen, daraus die Speisen unverdaut wieder abgehen. Eben deshalb wird auch ihr Lehren und Schreiben wenig nützen. (P. II, 515.) Schon Diderot hat es in Rameau's Neffen gesagt, daß Die, welche eine Wissenschaft lehren, nicht Die sind, welche sie verstehen und ernstlich treiben, als welchen keine Zeit zum Lehren derselben bleibt. Jene Andern leben blos von der Wissenschaft; sie ist ihnen „eine tüchtige Kuh, die sie mit Butter versorgt". (P. II, 516. Vergl. auch Dilettanten.)

Lehrsatz.

Ein Satz von mittelbarer Gewißheit ist ein Lehrsatz, und das dieselbe Vermittelnde ist der Beweis. (W. II, 132.)

Leib.

1) Der Leib als Object unter Objecten.

Der Leib ist dem rein erkennenden Subject, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, eine Vorstellung wie jede andere, ein Object unter Objecten. Insofern er der Ausgangspunkt für die Anschauung aller andern Objecte, also das diese Vermittelnde ist, läßt er sich als das unmittelbare Object bezeichnen, welcher Ausdruck jedoch nicht so zu verstehen ist, daß er unmittelbar als Object sich darstelle. Denn objectiv, also als Object, wird auch er, wie alle andern Objecte, allein mittelbar erkannt, indem er, gleich allen andern Objecten, sich im Verstande, oder Gehirn, als erkannte Ursache subjectiv gegebener Empfindung und eben dadurch objectiv darstellt; welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Theile auf seine eigenen Sinne wirken, also das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet u. s. f., als auf welche Data das Gehirn, oder Verstand (welches Eins ist), auch ihn, gleich andern Objecten seiner Gestalt und Beschaffenheit nach räumlich construirt. (G. 84. W. I, 6. 13. 22—24; II, 7.)

2) Identität des Leibes und Willens.

Dem Subject des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Object unter Objecten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes Jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wirkliche Act seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes. Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Causalität verknüpft, stehen nicht im Verhältniß der Ursache und Wirkung; sondern sie sind Eines und das Selbe, nur auf zwei

gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung für den Verstand. Die Action des Leibes ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens. Dieses gilt von jeder Bewegung des Leibes, nicht blos von der willkürlichen, auf Motive, sondern auch von der unwillkürlichen, auf bloße Reize erfolgenden; ja, der ganze Leib ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, oder die Objectität des Willens. (W. I, 119 fg. 126—130; II, 277. 280—300. N. 34—54. P. I, 322. H. 350.)

Die Identität des Leibes und Willens zeigt sich unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affect, ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Functionen stört. (W. I, 121. 128. N. 28. P. II, 618 fg.)

Der Wille ist nicht, wie der Intellect, eine Function des Leibes; sondern der Leib ist seine Function; daher ist er diesem ordine rerum vorgängig, als dessen metaphysisches Substrat, als das Ansich der Erscheinung desselben. (W. II, 240.)

3) Verhältniß der physiologischen zu der metaphysischen Erklärung des Leibes.

Von der Entstehung und von der Entwicklung und Erhaltung des Leibes läßt sich zwar auch ätiologisch eine Rechenschaft geben, welche eben die Physiologie ist; allein diese erklärt ihr Thema gerade nur so, wie die Motive das Handeln erklären. So wenig daher die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die nothwendige Folge derselben aus diesem damit streitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Wesen nach nur Erscheinung eines an sich selbst grundlosen Willens ist; eben so wenig thut die physiologische Erklärung der Functionen des Leibes der philosophischen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Dasein dieses Leibes und die gesammte Reihe seiner Functionen nur die Objectivirung eben jenes Willens ist, der in desselben Leibes äußerlichen Actionen nach Maßgabe der Motive erscheint. (W. I, 128 fg. Vergl. auch Aetiologie.)

4) Worauf die Zweckmäßigkeit des Leibes beruht.

Darauf, daß der Leib nichts Anderes ist, als die Erscheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objectität des Willens, beruht die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und thierischen Leibes zum menschlichen und thierischen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber sie weit übertreffend, die ein absichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieserhalb erscheinend als Zweckmäßigkeit, d. i. die teleologische Erklärbarkeit des Leibes. Die Theile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben sein. Zähne, Schlund und Darmkanal sind der

objectivirte Hunger; die Genitalien der objectivirte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen. Wie die allgemein menschliche Form dem allgemein menschlichen Willen, so entspricht dem individuell modificirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist. (W. I, 129 fg. H. 350.)

5) Die Erkenntniß unsers eigenen Leibes als Schlüssel zur Erkenntniß des Wesens der Dinge.

Die doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntniß, welche wir vom Wesen und Wirken unsers eigenen Leibes haben, ist der Schlüssel zur Erkenntniß des Wesens jeder Erscheinung in der Natur, da alle Objecte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes zu beurtheilen sind und daher anzunehmen ist, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjects bei Seite setzt, das dann noch übrig Bleibende seinem ganzen Wesen nach das selbe sein muß, als was wir an uns Wille nennen. (W. I, 125. 130 fg. N. 93.)

6) Kritik des Gegensatzes zwischen Leib und Seele als zweier grundverschiedener Substanzen. (S. Seele.)

Leibeigenschaft.

Zwischen Leibeigenschaft, wie in Rußland, und Grundbesitz, wie in England, und überhaupt zwischen dem Leibeigenen und dem Pächter, Einsassen, Hypothekenschuldner u. dgl. m., liegt der Unterschied mehr in der Form, als in der Sache. Ob mir der Bauer gehört, oder das Land, von welchem er sich nähren muß, ist im Wesentlichen wenig verschieden. Der freie Bauer hat zwar Dies voraus, daß er davon gehen kann in die weite Welt; wogegen der Leibeigene und glebae adscriptus den vielleicht größeren Vortheil hat, daß, wenn Mißwachs, Krankheit, Alter und Unfähigkeit ihn hülflos machen, sein Herr für ihn sorgen muß; daher schläft er ruhig, während, bei Mißwachs, der Herr sich schlaflos auf dem Lager wälzt, auf Mittel sinnend, seinen Leibeigenen Brod zu schaffen. (P. II, 260.)

Leichnam, s. Tod.

Leichtfertigkeit. Leichtsinn.

Während das Handeln nach Begriffen in Pedanterie, so kann das nach dem anschaulichen Eindruck in Leichtfertigkeit und Thorheit übergehen. (W. II, 83.)

Der Leichtsinn besteht im Mangel der Anwendung der Vernunft auf das Praktische, im Sichleitenlassen durch den gegenwärtigen anschaulichen Eindruck, ohne Rücksicht auf die Zukunft. Der Vernünftige,

d. i. Der, welcher die abstracte oder Vernunft-Erkenntniß zur Richtschnur seines Thuns nimmt und demnach dessen Folgen und die Zukunft allezeit bedenkt, übt häufig das Sustine et abstine. Daher borgt bei ihm stets die Zukunft von der Gegenwart. Beim leichtsinnigen Thoren borgt umgekehrt die Gegenwart von der Zukunft, welche, dadurch verarmt, nachher Bankrott wird. (W. II, 165.) Die Leichtsinnigen leben zu sehr in der Gegenwart. (P. I, 441.)

Leiden.

1) Allgemeinheit und Maßlosigkeit des Leidens.

Da das den Kern und das Ansich jedes Dinges ausmachende Streben das Selbe ist, was in uns Wille heißt, Hemmung desselben aber durch ein Hinderniß, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, Leiden, hingegen sein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlsein, Glück genannt wird; so können wir diese Benennungen auch auf die dem Grade nach schwächeren, dem Wesen nach mit uns identischen Erscheinungen der erkenntnißlosen Welt übertragen. Diese sehen wir alsdann in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, so lange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist jede stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; so lange also immer als Leiden. Kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens. (W. I, 365.)

2) Leiden des Lebens. (S. Leben.)

3) Läuternde Kraft und Ehrwürdigkeit des Leidens.

Alles Leiden hat, indem es eine Mortification und Aufforderung zur Resignation ist, der Möglichkeit nach eine heiligende Kraft. Hieraus ist es zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen schon an sich eine gewisse Ehrfurcht einflößen. Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erst dann, wann er, den Lauf seines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betrauernd, seinen Blick vom Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat und sein eigenes Leiden nur als Beispiel des Ganzen betrachtet und dann das Ganze des Lebens, als wesentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Resignation bringt. (W. I, 468. Vergl. auch Heilsordnung.)

Leidenschaft.

1) Definition der Leidenschaft.

Leidenschaft ist eine so starke Neigung, daß die sie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche stärker ist, als die jedes möglichen, ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrschaft über den Willen eine absolute wird, dieser folglich gegen sie sich passiv, leidend verhält. Die Leidenschaften erreichen jedoch selten den Grad,

wo sie der Definition vollkommen entsprechen, führen vielmehr häufig als bloße Approximationen zu demselben ihren Namen; daher es alsdann doch noch Gegenmotive giebt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn sie nur deutlich in's Bewußtsein treten. (W. II, 678.)

2) Gegensatz zwischen Leidenschaft und Affect.

Der Affect ist im Gegensatze zur Leidenschaft eine nur vorübergehende Erregung des Willens, durch ein Motiv, welches seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern blos dadurch erhält, daß es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive durch seine große Lebhaftigkeit und Nähe für den Augenblick ausschließt. (W. II, 678 fg.) Bei der Leidenschaft bewegt das Motiv den Willen durch seine Materie, Gehalt, beim Affect durch seine Form, Anschaulichkeit in der Gegenwart, unmittelbare Realität. (H. 393.) Die That des Affects ist zwar ein Zeichen des empirischen Charakters, aber nicht sofort des intelligibeln. Hingegen die Leidenschaft hat ihren Sitz ganz und gar im Willen. Sie ist beharrlicher Zustand; die ihr entsprechenden Motive beherrschen den Willen jederzeit, sowohl wenn sie überlegt werden, als wenn sie sich plötzlich darbieten. Die Thaten der Leidenschaft sind daher dem Willen beizumessen und sind Symptome des intelligibeln Charakters. (H. 394.)

3) Unfähigkeit des Thieres zur eigentlichen Leidenschaft.

Durch die in der menschlichen Gattung auftretende Steigerung des Intellects, wie auch durch die als Träger eines so erhöhten Intellects nothwendig vorausgesetzte Vehemenz des Willens, ist beim Menschen eine Erhöhung aller Affecte eingetreten, ja die Möglichkeit der Leidenschaften, welche das Thier eigentlich nicht kennt. (W. II, 317.)

4) Die Sprache der Leidenschaft.

Der Wille zum Leben tritt im Menschen, wo mit der Vernunft die Besonnenheit und mit dieser die Fähigkeit zur Verstellung eingetreten, nicht so unverschleiert auf, wie bei den Thieren. Beim Menschen tritt er nur noch in den Ausbrüchen der Affecte und Leidenschaften unverhüllt hervor. Eben deshalb aber findet allemal die Leidenschaft, wann sie spricht, Glauben, gleichviel welche es sei, und mit Recht. Aus dem selben Grunde sind die Leidenschaften das Hauptthema der Dichter und das Paradepferd der Schauspieler. (P. II, 617 fg.)

Lesen.

1) Nachtheile des vielen Lesens.

Da das fortwährende Einströmen fremder Gedanken die eigenen hemmt und erstickt, ja, auf die Länge die Denkkraft lähmt, so verdirbt das unaufhörliche Lesen und Studiren geradezu den Kopf. (W. II, 85. P. II, 527. 529.) Es ist sogar gefährlich, früher über einen

Gegenstand zu lesen, als man selbst darüber nachgedacht hat. Denn da schleicht sich mit dem neuen Stoff zugleich die fremde Ansicht und Behandlung desselben in den Kopf. (W. II, 85.) Während des Lesens ist unser Kopf doch eigentlich nur der Tummelplatz fremder Gedanken. Daher kommt es, daß wer sehr viel liest, dazwischen aber sich in gedankenlosem Zeitvertreibe erholt, die Fähigkeit, selbst zu denken, allmälig verliert, — wie Einer, der immer reitet, zuletzt das Gehen verlernt. (P. II, 587 fg. 514.) Das viele Lesen nimmt dem Geiste alle Elasticität, wie ein fortdauernd drückendes Gewicht sie einer Springfeder nimmt. (P. II, 527.) Wie nicht Alles, was wir essen, dem Organismus sofort einverleibt wird, sondern nur sofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Theil davon wirklich assimilirt wird, das Uebrige wieder abgeht, weshalb mehr essen, als man assimiliren kann, unnütz, ja schädlich ist; geradeso verhält es sich mit dem, was wir lesen: nur sofern es Stoff zum Denken giebt, vermehrt es unsere Einsicht und eigentliches Wissen. (W. II, 86.)

2) Verschiedenheit zwischen der Wirkung des Lesens und der des Selbstdenkens auf den Geist.

Die Verschiedenheit zwischen der Wirkung, welche das Selbstdenken, und der, welche das Lesen auf den Geist hat, ist unglaublich groß; daher sie die ursprüngliche Verschiedenheit der Köpfe, vermöge welcher man zum Einen, oder zum Andern getrieben wird, noch immerfort vergrößert. Beim Lesen erleidet der Geist totalen Zwang von außen, jetzt Dies oder Jenes zu denken, wozu er so eben gar keinen Trieb, noch Stimmung hat. Hingegen beim Selbstdenken folgt er seinem selbsteigenen Triebe, wie diesen für den Augenblick entweder die äußere Umgebung, oder irgend eine Erinnerung näher bestimmt hat. Die anschauliche Umgebung nämlich dringt dem Geiste nicht *einen* bestimmten Gedanken auf, wie das Lesen; sondern giebt ihm blos Stoff und Anlaß zu denken, was seiner Natur und gegenwärtigen Stimmung gemäß ist. (P. II, 527.)

3) Was und wann man lesen soll.

In Hinsicht auf unsere Lectüre ist die Kunst, *nicht* zu lesen, höchst wichtig. Sie besteht darin, daß man die beim großen Publicum beliebte und eben Lärm machende Tageslitteratur, wie etwa politische oder kirchliche Pamphlete, Romane, Poesien u. dgl. m. nicht deshalb auch in die Hand nehme. Man wende vielmehr die stets knapp gemessene, dem Lesen bestimmte Zeit ausschließlich den Werken der großen, die übrige Menschheit überragenden Geister aller Zeiten und Völker zu; nur diese bilden und belehren wirklich. (P. II, 590.)

Lesen soll man nur dann, wann die Quelle der eigenen Gedanken stockt; was auch beim besten Kopfe oft genug der Fall sein wird. Hingegen die eigenen, und kräftigen Gedanken verscheuchen, um ein Buch zur Hand zu nehmen, ist Sünde wider den heiligen Geist.

Man gleicht alsdann Dem, der aus der freien Natur flieht, um ein Herbarium zu besehen, oder um schöne Gegenden im Kupferstich zu betrachten. (P. II, 528.)

Da man sich zwar willkürlich auf das Lesen appliciren kann, auf das Denken aber eigentlich nicht, zu diesem vielmehr die gute Stunde abgewartet sein will und sogar der größte Kopf nicht jederzeit zum Selbstdenken fähig ist, so thut man wohl, die Zeit, wo man zum Selbstdenken nicht aufgelegt ist, zum Lesen zu benutzen, als welches dem Geiste Stoff zuführt. (P. II, 526. 531.)

Liberum arbitrium indifferentiae, s. Freiheit.

Licht.

1) Unzulässigkeit mechanischer Erklärungsweise der Eigenschaften des Lichts.

Die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und Elektricität lassen sich nicht mechanisch erklären, fordern vielmehr eine dynamische Erklärung, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere u. s. w. gänzlich verschieden und daher höherer Art, d. h. deutlichere Objectivationen jenes Willens sind, der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangt. Das Licht ist weder eine Emanation, noch eine Vibration; beide Ansichten sind der verwandt, welche die Durchsichtigkeit durch Poren erklärt, und deren offenbare Falschheit beweist, daß das Licht keinen mechanischen Gesetzen unterworfen ist. Die von den Franzosen ausgegangenen Constructionen des Lichts aus Molecülen und Atomen sind eine empörende Absurdität. (W. II, 342 fg. P. II, 123.) Die Ableitung der Wirkung und Färbung des Lichts aus den Vibrationen eines völlig imaginären Aethers, — diese mit unerhörter Dreistigkeit vorgetragene, kolossale Aufschneiderei und Narrenspossen wird besonders von den Unwissendsten der Gelehrtenrepublik mit einer so kindlichen Zuversicht und Sicherheit nachgesprochen, daß man denken sollte, sie hätten den Aether, seine Schwingungen, Atome und was sonst für Possen sein mögen, wirklich gesehen und in Händen gehabt. (P. II, 117. 122. 128.) Der Erfinder des Aethers ist Cartesius. (P. II, 123.) Es giebt im Grunde nur eine mechanische Wirkungsart, sie besteht im Eindringenwollen eines Körpers in den Raum, den ein anderer inne hat; darauf läuft Druck und Stoß zurück. Aber kein Körper kann durch Stoß wirken, der nicht zugleich schwer ist; das Licht ist ein imponderabile, also kann es nicht mechanisch, d. h. durch Stoß wirken. (P. II, 122 fg. 127 fg.)

2) Verhältniß des Lichts zur Gravitation.

Mit der Gravitation steht das Licht ohne Zweifel in einem gewissen Zusammenhang, jedoch indirect und im Sinne eines Widerspiels, als ihr absolutes Gegentheil. Es ist eine wesentlich ausbreitende Kraft,

wie die Gravitation eine zusammenziehende. Beide wirken stets geradlinig. Vielleicht kann man in einem tropischen Sinne das Licht den Reflex der Gravitation nennen. (P. II, 123.)

3) Verhältniß des Lichts zur Wärme.

Licht und Wärme sind Metamorphosen von einander. Die Sonnenstrahlen sind kalt, so lange sie leuchten; erst wann sie, auf undurchsichtige Körper treffend, zu leuchten aufhören, verwandelt sich ihr Licht in Wärme. Umgekehrt verwandelt sich die Wärme in Licht, beim Glühen der Steine, des Glases, der Metalle und des Flußspaths sogar bei geringer Erwärmung. (F. 77.)

Der nächste Verwandte des Lichts, im Grunde aber seine bloße Metamorphose, ist die Wärme, deren Natur daher am ersten dienen könnte, die seinige zu erläutern. Das Latent- und wieder frei-Werden der Wärme beweist unwidersprechlich ihre materielle Natur und, da sie eine Metamorphose des Lichts ist, auch die des Lichts. Doch nicht so materiell, wie die Wärme, verhält sich das Licht, als welches vielmehr nur eine Gespensternatur hat, indem es erscheint und verschwindet, ohne Spur, wo es geblieben sei. Blos wann das Licht, auf einen opaken Körper treffend, sich nach Maßgabe seiner Dunkelheit in Wärme verwandelt und nun die substantiellere Natur dieser angenommen hat, können wir insofern Rechenschaft von ihm geben. Dagegen nun zeigt es eine gewisse Materialität in der Reflexion und Refraction. (P. II, 123—127.) Die Metamorphose des Lichts in Wärme und umgekehrt erhält einen frappanten Beleg durch das Verhalten des Glases bei der Erwärmung. (P. II, 131.)

4) Verhältniß des Lichts zur Farbe. (S. Farbe.)

5) Antagonismus zwischen Licht und Schall.

Die bekannte Thatsache, daß Nachts alle Töne und Geräusche lauter schallen, als bei Tage, wird gewöhnlich aus der allgemeinen Stille der Nacht erklärt. Bei öfterer Beobachtung jenes Phänomens fühlt man sich jedoch zu der Annahme der Hypothese geneigt, daß die Sache auf einem wirklichen Antagonismus zwischen Schall und Licht beruhe, welcher Antagonismus daraus erklärt werden könnte, daß das in absolut geraden Linien strebende Wesen des Lichts, indem es die Luft durchdringt, die Elasticität derselben vermindere. Wäre nun dies constatirt, so würde es ein Datum mehr zur Kenntniß der Natur des Lichts sein. Wäre der Aether und das Vibrationssystem erwiesen; so würde die Erklärung, daß seine Wellen die des Schalles durchkreuzen und hemmen, Alles für sich haben. Die Endursache hingegen wäre hier diese, daß die Abwesenheit des Lichts, während sie den thierischen Wesen den Gebrauch des Gesichts benimmt, den des Gehörs erhöhte. (P. II, 132.)

6) Erklärung des Wohlgefallens am Lichte.

Das Licht ist das Erfreulichste der Dinge, Symbol alles Guten und Heilbringenden. Abwesenheit des Lichts macht uns unmittelbar traurig; seine Wiederkehr beglückt. Dies kommt daher, daß das Licht das Correlat und die Bedingung der vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise ist, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen afficirt. Die Freude über das Licht ist in der That nur die Freude über die objective Möglichkeit der reinsten und vollkommensten anschaulichen Erkenntnißweise und als solche daraus abzuleiten, daß das reine, von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchst erfreulich ist und schon als solches einen großen Antheil am ästhetischen Genusse hat. (W. I, 235 fg.; II, 427.) Was für den Willen die Wärme, ist für die Erkenntniß das Licht. Das Licht ist eben daher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntniß jedes schönen Gegenstandes den entschiedensten Einfluß; seine Anwesenheit überhaupt ist unerläßliche Bedingung, seine günstige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönsten. (W. I, 239.)

7) Gegensatz zwischen dem physischen und geistigen Licht in Hinsicht auf die Schnelligkeit der Fortpflanzung.

Das starre Festhalten des großen Haufens an Vorurtheilen, Wahnbegriffen, Sitten, Gebräuchen und Trachten, das langsame Eindringen erkannter Wahrheiten in's Volk beweist, daß in Hinsicht auf die Schnelligkeit der Fortpflanzung dem physischen Lichte nichts unähnlicher ist, als das geistige. (P. II, 65.)

Liebe.

1) Das Wort „Liebe" in den alten und in den neuern Sprachen.

Armuth der Sprache kann eine dauernde Aequivocation und dadurch Verwirrung der Begriffe veranlassen. So bedeutet „Liebe" im Deutschen 1) caritas, αγαπη, welche Mitleid ist, das im tiefsten Grunde auf Erkenntniß der metaphysischen Identität mit dem Andern beruht; 2) amor, ερως, welcher der Wille der Gattung als solcher ist.

Amour, love, amore sind eben so äquivok wie „Liebe"; also stehen hierin alle neuern Sprachen den alten nach. (H. 403.)

2) Wesen aller wahren und reinen Liebe.

Da jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein positives Gut ist, die Freuden also nur negativer Natur sind und nur das Ende eines Uebels, so ist, was auch Güte, Liebe und Edelmuth für Andere thun, immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergiebt

sich, daß die reine Liebe (αγαπη, caritas) ihrer Natur nach **Mitleid** ist. Alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der ερως; Mitleid ist die αγαπη. Mischungen von beiden finden häufig Statt. (W. I, 443 fg.)

3) Gemeinschaftliche Wurzel von caritas und amor.

Caritas und amor haben ganz in der Tiefe eine gemeinschaftliche Wurzel. In beiden nämlich handelt durch das Individuum sein jenseits der Erscheinung und der Individualität liegendes metaphysisches Substrat, der Wille zum Leben, einmal als Geist der Gattung, indem er sie zu perpetuiren und ihren Typus rein zu halten strebt (vgl. **Geschlechtsliebe**), — im andern Fall, indem er sich auch hier über die Individualität erhebt und in verschiedenen Individuen seine eigene Identität erkennend, eines für das andere sorgen läßt. (H. 405.)

Lied, s. Lyrik.

Linguistik, s. Sprache.

List, s. Lüge.

Litteratur.

1) Positive Schädlichkeit der schlechten Litteratur.

Es ist in der Litteratur nicht anders, als im Leben; wohin auch man sich wende, trifft man sogleich auf den incorrigibeln Pöbel der Menschheit, welcher Alles erfüllt und Alles beschmutzt, wie die Fliegen im Sommer. Daher die Unzahl schlechter Bücher, dieses wuchernde Unkraut der Litteratur, welches dem Weizen die Nahrung entzieht und ihn erstickt. Sie reißen nämlich Zeit, Geld und Aufmerksamkeit des Publicums, welche von Rechtswegen den guten Büchern gehören, an sich, während sie blos in der Absicht, Geld einzutragen, oder Aemter zu verschaffen, geschrieben sind. Sie sind also nicht blos unnütz, sondern positiv schädlich. (P. II, 589 fg.)

2) Gegensatz der wirklichen und scheinbaren Litteratur.

Es giebt zu allen Zeiten zwei Litteraturen, die ziemlich fremd neben einander hergehen: eine wirkliche und eine blos scheinbare. Jene erwächst zur **bleibenden** Litteratur. Betrieben von Leuten, die **für** die Wissenschaft, oder die Poesie, leben, geht sie ihren Gang ernst und still, aber äußerst langsam, producirt in Europa kaum ein Dutzend Werke im Jahrhundert, welche jedoch **bleiben**. Die andere, betrieben von Leuten, die **von** der Wissenschaft, oder Poesie, leben, geht im Galopp, unter großem Lärm und Geschrei der Betheiligten, und bringt jährlich viele Tausend Werke zu Markte. Aber nach wenig Jahren frägt man: wo sind sie? Man kann daher auch diese als die fließende, jene als die stehende Litteratur bezeichnen. (P. II, 591.)

Wie in der Kunst, so ist auch in der Litteratur fast jeder Zeit irgend eine falsche Grundansicht, oder Weise, oder Manier, im Schwange und

wird bewundert. Die gemeinen Köpfe sind eifrig bemüht, solche sich anzueignen und zu üben. Der Einsichtige erkennt und verschmäht sie; er bleibt außer der Mode. Aber nach einigen Jahren kommt auch das Publicum dahinter und erkennt die Faxe für Das, was sie ist, verlacht sie jetzt, und die bewunderte Schminke aller jener manierirten Werke fällt ab, wie eine schlechte Gypsverzierung von der damit bekleideten Mauer, und wie diese stehen sie alsdann da. (P. II, 544.)

3) Gegen die Toleranz und Höflichkeit in der Litteratur.

Es ist durchaus falsch, die Toleranz, welche man gegen stumpfe, hirnlose Menschen in der Gesellschaft nothwendig haben muß, auch auf die Litteratur übertragen zu wollen. Denn hier sind sie unverschämte Eindringlinge, und hier das Schlechte herabzusetzen ist Pflicht gegen das Gute. Ueberhaupt ist in der Litteratur die Höflichkeit, als welche aus der Gesellschaft stammt, ein fremdartiges, sehr oft schädliches Element; weil sie verlangt, daß man das Schlechte gut heißt und dadurch den Zwecken der Wissenschaften, wie der Kunst, gerade entgegenarbeitet. (P. II, 545 fg.)

4) Gegen die Anonymität in der Litteratur. (S. Anonymität.)

Litteraturgeschichte.

1) Der Lauf der Litteraturgeschichte.

Während in der Weltgeschichte ein halbes Jahrhundert immer für die Entwicklung beträchtlich ist, so ist hingegen in der Geschichte der Litteratur die selbe Zeit oft für gar keine zu rechnen; man steht noch, wo man vor funfzig Jahren gewesen. Denn stümperhafte Versuche gehen sie nicht an. Dies zu erläutern, denke man sich die Fortschritte der Erkenntniß beim Menschengeschlechte unter dem Bilde einer Planetenbahn. Dann lassen sich die Irrwege, auf welche es meistens bald nach jedem bedeutenden Fortschritte geräth, durch Ptolemäische Epicyklen darstellen, nach der Durchlaufung eines jeden von welchen es wieder da ist, wo es vor dem Antritt derselben war. Die großen Köpfe jedoch, welche wirklich auf jener Planetenbahn das Geschlecht weiterführen, machen den jedesmaligen Epicyklus nicht mit. Mit diesem Hergange der Dinge hängt es zusammen, daß wir den wissenschaftlichen, litterarischen und artistischen Zeitgeist ungefähr alle 30 Jahre deklarirten Bankrott machen sehen. In solcher Zeit nämlich haben alsdann die jedesmaligen Irrthümer sich so gesteigert, daß sie unter der Last ihrer Absurdität zusammenstürzen, und zugleich hat die Opposition sich an ihnen gestärkt. Nun also schlägt es um; oft aber folgt jetzt ein Irrthum in entgegengesetzter Richtung. Diesen Gang der Dinge in seiner periodischen Wiederkehr zu zeigen, wäre der rechte pragmatische Stoff der Litterargeschichte. (P. II, 591—593.)

2) Die tragische Seite der Litteraturgeschichte.

Eine Darstellung der tragischen Seite der Litteraturgeschichte würde zeigen, wie die verschiedenen Nationen, deren jede ihren höchsten Stolz in die großen Schriftsteller und Künstler, welche sie aufzuweisen hat, setzt, diese während ihres Lebens behandelt haben. Sie brächte uns also jenen endlosen Kampf vor die Augen, den das Gute und Aechte aller Zeiten und Länder gegen das jedes Mal herrschende Verkehrte und Schlechte zu bestehen hat, das Märtyrerthum fast aller wahren Erleuchter der Menschheit, fast aller großen Meister in jeder Art und Kunst. (P. II, 594 fg.)

3) Gegensatz zwischen der politischen und der Litteraturgeschichte. (S. Geschichte.)

4) Gegen die Monomanie, Litteraturgeschichte zu lesen.

Gegen die heut zu Tage herrschende Monomanie, Litteraturgeschichte zu lesen, um von Allem schwätzen zu können, ohne irgend etwas eigentlich zu kennen, ist eine höchst lesenswerthe Stelle in Lichtenbergs Schriften (Bd. II, S. 302 der alten Ausgabe) zu empfehlen. (P. II, 594.)

Litteraturzeitungen.

1) Aufgabe der Litteraturzeitungen.

Die Litteraturzeitungen sollten gegen die immer höher steigende Sündfluth unnützer und schlechter Bücher der Damm sein, indem sie, unbestechbar, gerecht und strenge urtheilend, jedes Machwerk eines Unberufenen, jede Schreiberei, mittelst welcher der leere Kopf dem leeren Beutel zu Hülfe kommen will, folglich wohl $^9/_{10}$ aller Bücher, schonungslos geißelten und dadurch pflichtgemäß dem Schreibekitzel und der Prellerei entgegenarbeiteten, statt solche dadurch zu befördern, daß ihre niederträchtige Toleranz im Bunde steht mit Autor und Verleger, um dem Publicum Zeit und Geld zu rauben. (P. II, 544.)

2) Von Wem allein eine ihre Aufgabe erfüllende Litteraturzeitung ausgehen kann.

Eine ihre Aufgabe erfüllende Litteraturzeitung könnte nur von Leuten geschrieben werden, in welchen unbestechbare Redlichkeit mit seltenen Kenntnissen und noch seltenerer Urtheilskraft vereint wäre; demnach könnte ganz Deutschland allerhöchstens und kaum eine solche Litteraturzeitung zu Stande bringen, die dann aber dastehen würde als ein gerechter Areopag, und zu der jedes Mitglied von den sämmtlichen andern gewählt sein müßte; statt daß jetzt die Litteraturzeitungen von Universitätsgilden, oder Litteratenkliquen, im Stillen vielleicht gar von Buchhändlern, zum Nutzen des Buchhandels betrieben werden und in der Regel einige Coalitionen schlechter Köpfe zum Nichtaufkommenlassen des Guten enthalten. (P. II, 546.)

3) Verwerflichkeit der Anonymität in Litteraturzeitungen.

In Litteraturzeitungen hat zur Einführung der Anonymität der Vorwand gedient, daß sie den redlichen Recensenten, den Warner des Publicums, schützen sollte gegen den Groll des Autors und seiner Gönner; allein gegen Einen Fall dieser Art werden hundert sein, wo sie blos dient, Den, der das was er sagt nicht vertreten kann, aller Verantwortlichkeit zu entziehn, oder wohl gar die Schande Dessen zu verhüllen, der feil und niederträchtig genug ist, für ein Trinkgeld vom Verleger ein schlechtes Buch dem Publicum anzupreisen. Alles anonyme Recensiren ist auf Lug und Trug abgesehen. Anonyme Litteraturzeitungen sind ganz eigentlich der Ort, wo ungestraft Unwissenheit über Gelehrsamkeit, und Dummheit über Verstand zu Gericht sitzt, und wo das Publicum ungestraft belogen, auch um Geld und Zeit durch Lob des Schlechten geprellt wird. (P. II, 546 fg. Vergl. auch Anonymität.)

Logik.

1) Definition der Logik.

Die Logik ist ein Theil der Erkenntnißlehre, also der philosophia prima. Diese zerfällt nämlich in die Betrachtung der primären, d. i. anschaulichen Vorstellungen, welchen Theil man Dianoiologie oder Verstandeslehre nennen kann, und in die Betrachtung der secundären, d. i. abstracten Vorstellungen, nebst der Gesetzmäßigkeit ihrer Handhabung, also Logik oder Vernunftlehre. (P. II, 19.) In der Logik ist der formelle Theil der abstracten Erkenntniß niedergelegt und dargestellt, und deshalb ist sie von unsern Vätern ganz richtig Vernunftlehre benannt worden. (G. 115.) Die Logik ist eben nur das als ein System von Regeln ausgesprochene natürliche Verfahren der Vernunft selbst. (G. 116.) Die Logik ist das allgemeine, durch Selbstbeobachtung der Vernunft und Abstraction von allem Inhalt erkannte und in der Form von Regeln ausgedrückte Wissen von der Verfahrungsweise der Vernunft. Sie ist die specielle Kenntniß der Organisation und Action der Vernunft. (W. I, 54 fg.) Sie bildet mit der Dialektik und Rhetorik zusammen das Ganze einer Technik der Vernunft. (W. II, 112.) Sie kann nur auf die formale Wahrheit, nicht auf die materiale führen. Sie setzt das Vorhandensein der Begriffe voraus und lehrt nur, wie man regelrecht damit zu operiren habe; sie bleibt dabei immer auf dem Gebiete der Begriffe. Ob es aber in rerum natura Dinge gebe, die diesen Begriffen entsprechen, ob die Begriffe sich auf wirkliche Dinge beziehen, oder blos willkürlich ersonnen sind, das geht sie nichts an. Darum kann auch bei dem schärfsten und regelrechtesten Denken oft gar kein wahrhafter Gehalt sein und es sich um lauter Chimären drehen. Urtheile aus Urtheilen ableiten ist Alles was die Logik lehrt und was die Vernunft allein und abgesondert durch sich selbst vermag. (H. 36 fg.)

2) Werth der Logik.

Die Logik kann nie von praktischem Nutzen, sondern nur von theoretischem Interesse für die Philosophie sein. Denn obwohl sich sagen ließe, daß sie sich zum vernünftigen Denken verhält, wie der Generalbaß zur Musik, die Ethik zur Tugend, oder die Aesthetik zur Kunst, so ist doch zu bedenken, daß noch kein Künstler es durch Studium der Aesthetik geworden ist, noch ein edler Charakter durch Studium der Ethik, daß lange vor Ramean richtig und schön componirt wurde, und auch, daß man nicht den Generalbaß inne zu haben braucht, um Disharmonie zu bemerken. Ebenso wenig nun braucht man Logik zu wissen, um sich nicht durch Trugschlüsse täuschen zu lassen. Jedoch ist einzuräumen, daß, wenn auch nicht für die Beurtheilung, dennoch für die Ausübung der musikalischen Composition der Generalbaß von großem Nutzen ist; sogar auch mögen, wenngleich in geringerm Grade, Aesthetik und selbst Ethik für die Ausübung einigen, wiewohl hauptsächlich negativen Nutzen haben, also auch ihnen nicht aller praktische Werth abzusprechen sein; aber von der Logik läßt sich nicht einmal so viel rühmen. Sie ist nämlich blos das Wissen in abstracto dessen, was Jeder in concreto weiß. Daher, so wenig als man sie braucht, einem falschen Räsonnement nicht beizustimmen, so wenig ruft man ihre Regeln zu Hülfe, um ein richtiges zu machen, und selbst der geschickteste Logiker setzt sie bei seinem wirklichen Denken ganz bei Seite. (W. I, 53 fg.) Praktischen Nutzen wird die Logik, wenigstens für das eigene Denken, nicht haben. Denn die Fehler unsers eigenen Räsonnements liegen fast nie in den Schlüssen, noch sonst in der Form, sondern in den Urtheilen, also in der Materie des Denkens. Hingegen können wir bei der Controverse bisweilen einigen praktischen Nutzen von der Logik ziehen, indem wir die, aus deutlich oder undeutlich bewußter Absicht trügerische Argumentation des Gegners auf die strenge Form regelmäßiger Schlüsse zurückführen und dann ihre Fehler gegen die Logik nachweisen. (W. II, 113; I, 55. H. 36—38.)

Obgleich die Logik aber ohne praktischen Nutzen ist, so ist sie doch **theoretisch** interessant und wichtig und muß als philosophische Disciplin beibehalten werden, als specielle Kenntniß der Organisation und Action der Vernunft. (W. I, 54 fg.; II, 113. H. 36.)

3) Wie die Logik zu lehren ist.

Als abgeschlossene, für sich bestehende, in sich vollendete, abgerundete und vollkommen sichere Disciplin ist die Logik berechtigt, für sich allein und unabhängig von allen andern wissenschaftlich abgehandelt und ebenso auf Universitäten gelehrt zu werden; aber ihren eigentlichen Werth erhält sie erst im Zusammenhange der gesammten Philosophie, bei Betrachtung des Erkennens, und zwar des vernünftigen oder abstracten Erkennens. Demgemäß sollte ihr Vortrag nicht so sehr die Form einer auf das Praktische gerichteten Wissenschaft haben, als vielmehr darauf gerichtet sein, daß das Wesen der Vernunft und des Be-

griffs erkannt und der Satz vom Grunde des Erkennens ausführlich betrachtet werde. (W. I, 55.)

4) Worauf die Sicherheit der Logik und die Uebereinstimmung Aller im Logischen beruht.

Die vollkommene Sicherheit der Wissenschaften a priori, also der Logik und Mathematik, beruht hauptsächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen steht, der allemal sicher ist. Dies verleiht ihnen den Charakter rein objectiver Wissenschaften, d. h. solcher, über deren Wahrheiten Alle, welche dieselben verstehen, auch übereinstimmend urtheilen müssen; welches um so auffallender ist, als gerade sie auf den subjectiven Formen des Intellects beruhen, während die empirischen Wissenschaften allein es mit dem handgreiflichen Objectiven zu thun haben. (W. II, 98.)

Die nothwendige Uebereinstimmung Aller im Logischen und Mathematischen rührt nicht von etwas Aeußerem her, sondern von der gleichen Beschaffenheit der subjectiven Erkenntnißformen in allen Individuen. Beim Logischen und Mathematischen ist der Stoff ganz und gar im Kopfe eines Jeden; und dieser Kopf ist entweder so, daß er die Functionen gar nicht (der Blödsinnige), oder so, daß er sie richtig vollzieht. (H. 331 fg.)

5) Gegen den falschen Gebrauch des Wortes „Logik".

Es ist unpassend, wenn man Logik sagt, wo man gesunde Vernunft meint. Man liest bisweilen das Lob von Schriftstellern: „es ist viel Logik in dem Werk", statt: „es enthält richtige Urtheile und Schlüsse", oder man hört: „er sollte erst Logik studiren", statt: „er sollte seine Vernunft gebrauchen und denken, ehe er schreibt". (H. 37.) Die Ausdrücke vernünftig und logisch verhalten sich zu einander, wie Praxis und Theorie. (G. 116.)

Logos.

1) Logos im Sinne von Vernunft. (S. Vernunft.)

2) Der Logos im Eingang des Johannis-Evangeliums.

Wenn man liest, was über die Zahlenphilosophie der Pythagoräer in den Scholien zum Aristoteles gesagt wird; so kann man auf die Vermuthung gerathen, daß der so seltsame und geheimnißvolle, an das Absurde streifende Gebrauch des Wortes λογος im Eingang des dem Johannes zugeschriebenen Evangeliums, wie auch die früheren Analoga desselben beim Philo, von der Pythagorischen Zahlenphilosophie abstamme, nämlich von der Bedeutung des Wortes λογος im arithmetischen Sinne, als Zahlenverhältniß, ratio numerica, da ein solches Verhältniß nach den Pythagoräern die innerste unzerstörbare Essenz jedes Wesens ausmacht, also dessen erstes und ursprüngliches Principium, αρχη, ist; wonach denn von jedem Dinge gälte: im Anfang war der Logos. (P. I, 42 fg.)

Lüge.

1) Ursprung und Zweck der Lüge.

Es giebt zwei Arten der Ausübung des Unrechts, Gewalt und List. (Vergl. Gewalt.) Die Lüge gehört zur Letzteren. Von der Ausübung des Unrechts durch Gewalt unterscheidet nämlich die durch List sich dadurch, daß während jene sich der physischen Causalität bedient, diese die geistige Causalität, d. i. die durch das Erkennen durchgegangene Causalität, die Motivation (vergl. über diese unter Grund: Satz vom Grund des Handelns) anwendet, indem sie dem fremden Individuum, das sie zwingen will, Scheinmotive vorschiebt, vermöge welches es seinem Willen zu folgen glaubend, doch nur dem des Andern folgt. Da das Medium, in welchem die Motive liegen, die Erkenntniß ist, so kann der Listige seinen Zweck nur durch Verfälschung der fremden Erkenntniß erreichen, und diese eben ist die Lüge. (W. I, 398. E. 222.)

Die Lüge bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen, nicht auf seine Erkenntniß allein für sich und als solche, sondern auf diese nur als Mittel, nämlich sofern sie seinen Willen bestimmt. Denn das Lügen selbst, als vom Willen ausgehend, bedarf eines Motivs; ein solches kann aber nur der fremde Wille sein, nicht die fremde Erkenntniß an und für sich. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennutz entsprungenen Lügen, sondern auch von den aus reiner Bosheit, die sich an den schmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrthums weiden will, hervorgegangenen. Sogar die bloße Windbeutelei bezweckt, mittelst dadurch erhöhter Achtung, oder verbesserter Meinung von Seiten der Andern, größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Thun. (W. I, 398. E. 222.)

Die Quelle der Lüge ist allemal die Absicht, die Herrschaft seines Willens auszudehnen über fremde Individuen, den Willen dieser zu verneinen, um seinen eigenen desto besser zu bejahen; folglich geht die Lüge als solche aus von Ungerechtigkeit, Uebelwollen, Bosheit. (H. 402.)

2) Worauf die Unrechtmäßigkeit der Lüge beruht.

Aus dem über Ursprung und Zweck der Lüge Gesagten ergiebt sich, daß jede Lüge, wie jede Gewaltthätigkeit, als solche Unrecht ist, weil sie schon als solche zum Zweck hat, die Herrschaft des Willens des Lügenden auf fremde Individuen auszudehnen, also seinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, so gut wie die Gewalt. (W. I, 399.) Die Unrechtmäßigkeit der Lüge beruht darauf, daß sie ein Werkzeug der List, d. h. des Zwanges mittelst der Motivation ist. Dies aber ist sie in der Regel. (E. 222.)

3) Unterschied zwischen Lüge und bloßer Verweigerung einer Aussage.

Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d. h. einer Aussage überhaupt, ist an sich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge.

Wer dem verirrten Wanderer den rechten Weg zu zeigen sich weigert, thut ihm kein Unrecht, wohl aber der, welcher ihn auf den falschen hinweist. (W. I, 398.)

4) Inwieweit es ein Recht zur Lüge giebt.

Die Abwehrung fremden Unrechts ist nur die Verneinung einer Verneinung, also Recht. Ich kann ohne Unrecht den meinen Willen verneinenden fremden Willen zwingen, von dieser Verneinung abzustehen, d. h. ich habe somit ein Zwangsrecht. In allen Fällen daher, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, Gewalt gegen Andere zu gebrauchen, kann ich nach Maßgabe der Umstände ebensowohl der fremden Gewalt auch die List entgegenstellen, ohne Unrecht zu thun, und habe folglich ein Recht zur Lüge, gerade soweit, wie ich es zum Zwange habe, z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewaltiger jeder Art. (W. I, 401 fg. E. 222.)

Aber das Recht zur Lüge geht sogar noch weiter; es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, deren Beantwortung nicht nur, sondern schon deren bloße Zurückweisung mich in Gefahr bringen würde. Hier ist die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meistens kein wohlwollendes ist. Aber auch nur für den Fall der Nothwehr gestattet die Moral den Gebrauch der Lüge. Den Fall der Nothwehr gegen Gewalt oder List ausgenommen, ist jede Lüge ein Unrecht; daher die Gerechtigkeit Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert. Aber gegen die völlig unbedingte, ausnahmslose Verwerflichkeit der Lüge spricht schon dies, daß es Fälle giebt, wo Lüge sogar Pflicht ist, namentlich für Aerzte; ebenfalls, daß es edelmüthige Lügen giebt. Die gangbare Lehre von der Nothlüge ist ein elender Flicken auf dem Kleide einer armsäligen Moral. Kants Polemik gegen die Lüge ist nicht stichhaltig. (E. 222—225.)

5) Warum die Lüge schimpflicher ist und für schimpflicher gilt, als Gewalt.

Unrecht durch Gewalt ist für den Ausüber nicht so schimpflich, wie Unrecht durch List, weil jenes von physischer Kraft zeugt, welche unter allen Umständen dem Menschengeschlechte imponirt, dieses hingegen durch Gebrauch des Umwegs Schwäche verräth und ihn also als physisches und moralisches Wesen zugleich herabsetzt; zudem, weil Lug und Betrug nur dadurch gelingen kann, daß wer sie ausübt zu gleicher Zeit selbst Abscheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen, und sein Sieg darauf beruht, daß man ihm die Redlichkeit zutraut, die er nicht hat. (W. I, 399.)

Daß nach dem Princip der ritterlichen Ehre (vergl. unter Ehre: eine Afterart der Ehre) der Vorwurf der Lüge als so schwer und eigentlich mit dem Blute des Anschuldigers abzuwaschen genommen wird, während die Anschuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts nicht als so drückend betrachtet wird, liegt daran, daß nach dem

Princip der ritterlichen Ehre eigentlich die Gewalt das Recht begründe; wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift, beweist, daß ihm die Gewalt, oder der zur Anwendung dieser nöthige Muth abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht; das bricht den Stab über ihn. (E. 226.) Historisch schreibt sich die hohe Indignation des ritterlichen Ehrenprincips über den Vorwurf der Lüge aus dem Mittelalter her. (P. I, 394.)

6) Vertragsbruch, Betrug und Verrath.

Die vollkommenste Lüge ist der gebrochene Vertrag, weil hier die das Wesen und den Zweck der Lüge ausmachenden Bestimmungen vollständig und deutlich vorhanden sind. Denn, indem ich einen Vertrag eingehe, ist die fremde verheißene Leistung unmittelbar und eigentlich das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Versprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechselt. Bricht der Andere den Vertrag, so hat er mich getäuscht und, durch Unterschieben bloßer Scheinmotive in meine Erkenntniß, meinen Willen nach seiner Absicht gelenkt, die Herrschaft seines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, also ein vollkommenes Unrecht begangen. Hierauf gründet sich die moralische Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der Verträge. (W. I, 399. E. 222.) Das Verächtliche des Betruges kommt daher, daß er durch Gleißnerei seinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der Verrath ist sein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der doppelten Ungerechtigkeit gehört, tief verabscheut. (E. 222.)

Der tiefe Abscheu, den Arglist, Treulosigkeit und Verrath überall erregen, beruht darauf, daß Treue und Redlichkeit das Band sind, welches den in die Vielheit der Individuen zersplitterten Willen doch von Außen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zersplitterung hervorgegangenen Egoismus Schranken setzt. Treulosigkeit und Verrath zerreißen dieses letzte, äußere Band und geben dadurch den Folgen des Egoismus gränzenlosen Spielraum. (W. I, 399.)

7) Ein Mittel zur Entlarvung der Lüge.

Wenn man argwöhnt, daß Einer lüge, stelle man sich gläubig; da wird er dreist, lügt stärker und ist entlarvt. (P. I, 494.)

Lumpe.

1) Bescheidenheit der Lumpe. (S. Bescheidenheit.)

2) Geselligkeit der Lumpe. (S. Geselligkeit, und unter Einsamkeit: Liebe zur Einsamkeit als Maßstab intellectualen Werthes.)

Lustbarkeiten, s. Freude.

Lustspiel.

1) Gegensatz des Lustspiels gegen das Trauerspiel.

Während die Tendenz und letzte Absicht des Trauerspiels ein Hinwenden zur Resignation, zur Verneinung des Willens zum Leben ist;

so ist in seinem Gegensatz, dem Lustspiel, die Aufforderung zur fortgesetzten Bejahung des Willens leicht erkennbar. Zwar muß auch das Lustspiel, wie unausweichbar jede Darstellung des Menschenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen; allein es zeigt sie uns vor als vorübergehend, sich in Freude auflösend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemischt, welche am Ende doch überwiegen; und dabei hebt es den unerschöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja, dessen Widerwärtigkeiten selbst erfüllt sind, und der uns unter allen Umständen bei guter Laune erhalten sollte. Es besagt also, im Resultat, daß das Leben im Ganzen recht gut und besonders durchweg kurzweilig sei. (W. II, 498 fg. H. 371.)

2) Die Komödie der Alten.

Die Alten haben in ihrer Komödie uns einen treuen und bleibenden Abdruck ihres heitern Lebens und Treibens hinterlassen, so deutlich und genau, daß es den Schein erhält, als hätten sie es in der Absicht gethan, von der schönen und edeln Existenz, deren Flüchtigkeit sie bedauerten, wenigstens ein bleibendes Abbild auf die späteste Nachwelt zu vererben. Füllen wir nun diese uns überlieferten Hüllen und Formen wieder mit Fleisch und Bein aus, durch Darstellung des Plautus und Terenz auf der Bühne; so tritt jenes längst vergangene, rege Leben wieder frisch und froh vor uns hin, — wie die antiken Mosaikfußböden, wenn benetzt, wieder im Glanze ihrer alten Farben dastehen. (P. II, 471 fg.)

3) Die deutsche Komödie.

Die allein ächte deutsche Komödie, aus dem Wesen und Geiste der Nation hervorgegangen und ihn darstellend, ist, nach der einzig dastehenden Minna von Barnhelm, das Iffland'sche Schauspiel. Die Vorzüge dieser Stücke sind, eben wie die der Nation, die sie treu abbilden, mehr moralisch, als intellectuell; wovon das Umgekehrte von der französischen und englischen Komödie behauptet werden könnte. (P. II, 472.)

4) Ob es schwieriger sei, eine gute Komödie, als eine gute Tragödie zu schreiben.

In das Verzeichniß beliebter und von Unzähligen mit Selbstgenüge nachgesprochener Irrthümer gehört auch der Satz: Es ist leichter eine gute Tragödie, als eine gute Komödie zu schreiben. (P. II, 64.)

5) Warum Fürsten kein geeigneter Gegenstand für das Lustspiel sind.

Während zum Trauerspiel nur solche Handlungen taugen, die das Leben im Ganzen und Großen betreffen und nicht ins Einzelne gehen, daher fast nur Fürsten und Heerführer darin auftreten können, das bürgerliche Trauerspiel hingegen nicht leicht gelingt, weil das Leben en detail, auch wenn es noch so verdrießlich ist, immer ein Lustspiel

ist; so würde dagegen ein Lustspiel von Fürsten nicht leicht gelingen, weil ihr Thun in's Große geht, es sei denn, daß man sie nicht als Fürsten im Stück ansieht, sondern nur als Glieder ihrer Familie. (H. 372.)

Luxus.

1) Gegen den Luxus.

Der Luxus ist die entferntere Ursache jenes Uebels, welches entweder unter dem Namen der Sclaverei, oder unter dem des Proletariats, jederzeit auf der großen Mehrzahl des Menschengeschlechts gelastet hat. Damit nämlich einige Wenige das Entbehrliche, Ueberflüssige und Raffinirte haben, ja, erkünstelte Bedürfnisse befriedigen können, muß auf Dergleichen ein großes Maß der vorhandenen Menschenkräfte verwendet und daher dem Nothwendigen, der Hervorbringung des Unentbehrlichen, entzogen werden. So lange daher auf der einen Seite der Luxus besteht, muß nothwendig auf der andern übermäßige Arbeit und schlechtes Leben bestehen, sei es unter dem Namen der Armuth oder dem der Sclaverei. Der ganze unnatürliche Zustand der Gesellschaft, der allgemeine Kampf, um dem Elend zu entgehen, die so viel Leben kostende Seefahrt, das verwickelte Handelsinteresse und endlich die Kriege, zu welchen das Alles Anlaß giebt, — alles Dieses hat zur alleinigen Wurzel den Luxus. Demnach würde zur Verminderung des menschlichen Elends das Wirksamste die Verminderung, ja, Aufhebung des Luxus sein. (P. II, 261 fg.)

2) Für den Luxus.

So viel Wahres auch die angegebenen Gegengründe gegen den Luxus haben, so läßt sich ihnen doch Folgendes entgegenstellen. Was durch die dem Luxus fröhnenden Arbeiten das Menschengeschlecht an Muskelkräften (Irritabilität) für seine nothwendigsten Zwecke verliert, wird ihm reichlich ersetzt durch die gerade bei dieser Gelegenheit frei werdenden Nervenkräfte (Sensibilität, Intelligenz). Künste und Wissenschaften sind Kinder des Luxus, und ihr Werk ist jene Vervollkommnung der Technologie in allen ihren Zweigen, welche das Maschinenwesen zu einer früher nie geahndeten Höhe gebracht hat. Die Erzeugnisse der Maschinen aber kommen keineswegs den Reichen allein, sondern Allen zu Gute. Auch das Leben der niedrigsten Klasse hat daher gegen frühere Zeiten viel an Bequemlichkeit gewonnen, und durch Verminderung schwerer körperlicher Arbeit ist die Geistescultur allgemeiner geworden. Weil ferner die Künste die Sitten mildern, so werden auch die Kriege und Duelle immer seltener. Abgesehen hiervon aber ist gegen die Abschaffung des Luxus und gegen die Einführung gleichmäßiger Vertheilung aller körperlichen Arbeit zu erwägen, daß die große Heerde des Menschengeschlechts der Führer und Leiter bedarf, und daß diese sowohl von körperlicher Arbeit, als von gemeinem

Mangel befreit zu bleiben, ja auch nach Maßgabe ihrer viel größern Leistungen mehr zu besitzen und zu genießen berechtigt sind, als der gemeine Mann. (P. II, 262—264.)

Lyrik.

1) Subjectivität der lyrischen Gattung.

Der lyrischen Poesie, dem eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur seinen eigenen Zustand lebhaft anschaut und beschreibt, der Dargestellte also auch der Darstellende ist, ist eben deshalb eine gewisse Subjectivität wesentlich. Die lyrische Gattung ist deshalb auch die leichteste, und wenn die Kunst sonst nur dem so seltenen, ächten Genius angehört, so kann selbst der im Ganzen nicht sehr eminente Mensch, wenn in der That durch starke Anregung von Außen irgend eine Begeisterung seine Geisteskräfte erhöht, ein schönes Lied zu Stande bringen; denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anschauung seines eigenen Zustandes im aufgeregten Moment. Die Stimmung des Augenblicks zu ergreifen und im Liede zu verkörpern ist die ganze Leistung dieser poetischen Gattung. Dennoch bildet, da der Dichter überhaupt der allgemeine Mensch ist, in der lyrischen Poesie ächter Dichter sich das Innere der ganzen Menschheit ab. (W. I, 293 fg.)

2) Wesen des Liedes.

Das eigenthümliche Wesen des Liedes besteht in Folgendem. Es ist das Subject des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtsein des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affect, Leidenschaft, bewegter Gemüthszustand. Neben diesen jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende sich seiner bewußt als Subjects des reinen, willenlosen Erkennens, dessen unerschütterliche, selige Ruhe nunmehr in Contrast tritt mit dem Drange des immer beschränkten, immer noch dürftigen Wollens. Die Empfindung dieses Contrastes, dieses Wechselspiels ist es eigentlich, was sich im Ganzen des Liedes ausspricht und was überhaupt den lyrischen Zustand ausmacht. (W. I, 294—296.)

M.

Machiavellismus.

Machiavells Problem war die Auflösung der Frage, wie sich der Fürst unbedingt auf dem Thron erhalten könne, trotz innern und äußern Feinden. Sein Problem war also keineswegs das ethische, ob ein Fürst als Mensch dergleichen wollen solle, oder nicht; sondern rein das politische, wie er, wenn er es will, es ausführen könne. Hierzu nun giebt er die Auflösung, wie man eine Anweisung zum Schachspielen schreibt, bei der es doch thöricht wäre, die Beantwortung der Frage zu vermissen, ob es moralisch räthlich sei, überhaupt Schach zu spielen. Dem Machiavell die Immoralität seiner Schrift vorwerfen, ist eben so angebracht, als es wäre, einem Fechtmeister vorzuwerfen, daß er nicht seinen Unterricht mit einer moralischen Vorlesung über Mord und Todschlag eröffnet. (W. I, 612.) Aus der Lehre des Machiavelli läßt sich entnehmen, daß zwar zwischen Individuen, und in der Moral und Rechtslehre für Diese, der Grundsatz quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris allerdings gilt; hingegen zwischen Völkern und in der Politik der umgekehrte: quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris. Willst du nicht unterjocht werden, so unterjoche bei Zeiten den Nachbar, sobald nämlich seine Schwäche dir die Gelegenheit darbietet. (P. II, 259. H. 6.) Machiavellis Buch ist blos die auf die Theorie zurückgeführte und in dieser mit systematischer Consequenz dargestellte, damals noch herrschende Praxis, die dann eben in der ihr neuen, theoretischen Form und Vollendung ein höchst pikantes Ansehen erhält. — Im Machiavell findet übrigens Vieles auch auf das Privatleben Anwendung. (P. II, 265 fg.)

Magie und Magnetismus.

1) Uebernatürlichkeit des magischen und magnetischen Wirkens.

Animalischer Magnetismus, sympathetische Kuren, Magie, zweites Gesicht, Wahrträumen, Geistersehen und Visionen aller Art sind verwandte Erscheinungen, Zweige Eines Stammes, und geben sichere, unabweisbare Anzeige von einem Nexus der Wesen, der auf einer ganz andern Ordnung der Dinge beruht, als die Natur ist, als welche zu ihrer Basis die Gesetze des Raumes, der Zeit und der Causalität hat; während jene andere Ordnung eine tiefer liegende, ursprünglichere und unmittelbarere ist, daher vor ihr die ersten und allgemeinsten, weil rein formalen Gesetze der Natur ungültig sind, demnach Zeit und Raum die Individuen nicht mehr trennen und die eben auf jenen Formen be-

ruhende Vereinzelung und Isolation derselben nicht mehr der Mittheilung der Gedanken und dem unmittelbaren Einfluß des Willens unübersteigbare Gränzen setzt. (P. I, 282.) Demgemäß ist der eigenthümliche Charakter sämmtlicher hier in Rede stehender animaler Phänomene visio in distans et actio in distans, sowohl der Zeit, als dem Raume nach. (P. I, 282.) Eine magnetische oder überhaupt magische Einwirkung ist von jeder andern, durch den influxus physicus geschehenden, toto genere verschieden, indem sie eine eigentliche actio in distans ist, welche der zwar vom Einzelnen ausgehende Wille dennoch in seiner metaphysischen Eigenschaft, als das allgegenwärtige Substrat der ganzen Natur, vollbringt. Von der ursprünglichen Allmacht des Willens, welche in der Darstellung und Erhaltung der Organismen ihr Werk vollbringt, wird im magischen Wirken gleichsam ein Ueberschuß ausnahmsweise thätig. (W. II, 372.) Im magischen Wirken giebt sich die Allmacht des Willens, im somnambulen Hellsehen die Allwissenheit kund. (N. 201 fg. 456. P. I, 281; II, 44 fg.)

Im animalischen Magnetismus verrichtet der Wille, das Ding an sich, das allein Reale in allem Dasein, der Kern der Natur, vom menschlichen Individuum aus und darüber hinaus Dinge, welche nach der Causalverbindung, d. h. dem Gesetz des Naturlaufs, nicht zu erklären sind, ja, dieses Gesetz gewissermaßen aufheben; er übt wirkliche actio in distans aus und legt mithin eine übernatürliche, d. i. metaphysische Herrschaft über die Natur an den Tag. Der animalische Magnetismus tritt demnach geradezu als die praktische Metaphysik auf; er ist die empirische oder Experimental-Metaphysik. — Weil ferner im animalischen Magnetismus der Wille als Ding an sich hervortritt, sehen wir das der bloßen Erscheinung angehörige principium individuationis (Raum und Zeit) alsbald vereitelt; seine die Individuen sondernden Schranken werden durchbrochen; zwischen Magnetiseur und Somnambule sind Räume keine Trennung, Gemeinschaft der Gedanken und Willensbewegungen tritt ein; der Zustand des Hellsehens setzt über die der bloßen Erscheinung angehörenden, durch Raum und Zeit bedingten Verhältnisse, Nähe und Ferne, Gegenwart und Zukunft hinaus. (N. 104 fg. W. II, 372. 689. P. I, 285.) Das Hellsehen ist eine Bestätigung der Kantischen Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Causalität, die Magie aber überdies auch eine Bestätigung der Schopenhauer'schen Lehre von der alleinigen Realität des Willens, als des Kerns aller Dinge; hiedurch nun wieder wird auch noch der Bakonische Ausspruch, daß die Magie die praktische Metaphysik sei, bestätigt. (P. I, 320 fg. 283.) Auf der metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie bringen kann: 1) das Mitleid; 2) die Geschlechtsliebe; 3) die Magie, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören.

(W. II, 689.) Den Dingen mit Umgehung des principii individuationis geradezu von innen, statt auf dem gewöhnlichen Wege von außen, beizuwohnen, und so uns derselben, im Hellsehen erkennend, in der Magie wirkend, zu bemächtigen, — eine Leistung dieser Art ist nur metaphysisch begreiflich, physisch ist sie eine Unmöglichkeit. (P. I, 320 fg.)

2) Gegensatz zwischen dem magischen und physischen Wirken.

Die Magie ist ein von den causalen Bedingungen des physischen Wirkens, also des Contacts, im weitesten Sinne des Worts, befreites unmittelbares Wirken des Willens selbst. Das magische verhält sich daher zum physischen Wirken, wie die Mantik zur vernünftigen Conjectur; es ist wirkliche und gänzliche actio in distans, wie die ächte Mantik, z. B. das somnambule Hellsehen, passio a distante ist. Wie in diesem die individuelle Isolation der Erkenntniß, so ist in jener die individuelle Isolation des Willens aufgehoben. (P. I, 281 fg.)

Der wahre Begriff der actio in distans ist dieser, daß der Raum zwischen dem Wirkenden und dem Bewirkten, er sei voll oder leer, durchaus keinerlei Einfluß auf die Wirkung habe, — sondern es völlig einerlei sei, ob er einen Zoll, oder eine Billion Uranusbahnen beträgt. Denn, wenn die Wirkung durch die Entfernung irgend geschwächt wird; so ist es, entweder weil eine den Raum bereits füllende Materie dieselbe fortzupflanzen hat und daher vermöge ihrer steten Gegenwirkung sie nach Maßgabe der Entfernung schwächt; oder auch, weil die Ursache selbst blos in einer materiellen Ausströmung besteht, die sich im Raum verbreitet und also desto mehr verdünnt, je größer dieser ist. Hingegen kann der leere Raum selbst auf keine Weise widerstehen und die Causalität schwächen. Wo also die Wirkung nach Maßgabe ihrer Entfernung vom Ausgangspunkte der Ursache abnimmt, wie die des Lichtes, der Gravitation, des Magneten u. s. w., da ist keine actio in distans, und eben so wenig da, wo sie durch die Entfernung auch nur verspätet wird. Hingegen haben die Magie und das Hellsehen gerade die actio in distans und passio a distante zum specifischen Kennzeichen. (P. I, 281—283.)

3) Der animalische Magnetismus und die Magie als Widerlegung des Materialismus und Naturalismus.

Der animalische Magnetismus und die Magie geben eine factische und vollkommen sichere Widerlegung nicht nur des Materialismus, sondern auch des Naturalismus oder der auf den Thron der Metaphysik gesetzten Physik, indem sie die Ordnung der Natur, welche die beiden genannten Ansichten als die absolute und einzige geltend machen wollen, nachweisen als eine rein phänomenale und demnach blos oberflächliche, welcher das von ihren Gesetzen unabhängige Wesen der Dinge an sich selbst zum Grunde liegt. (P. I, 284.)

4) Das magnetische Agens im Unterschiede von der magnetischen Manipulation.

Jenes tief eingreifende Agens, welches, vom Magnetiseur ausgehend, Wirkungen hervorruft, die dem gesetzmäßigen Naturlauf so ganz entgegen sind, ist nichts anderes, als der Wille des Magnetisirenden. Die magnetische Manipulation hingegen ist nur ein Mittel, den Willensact des Magnetiseurs und seine Richtung zu fixiren und gleichsam zu verkörpern, eben weil äußere Acte ohne allen Willen gar nicht möglich sind, indem ja der Leib und seine Organe nichts, als die Sichtbarkeit des Willens selbst sind. Hieraus erklärt es sich, daß Magnetiseurs bisweilen ohne bewußte Anstrengung ihres Willens und beinahe gedankenlos magnetisiren, aber doch wirken. Ueberhaupt ist es nicht das Bewußtsein des Wollens, die Reflexion über dasselbe, sondern das reine, von aller Vorstellung möglichst gesonderte Wollen selbst, welches magnetisch wirkt. Der Grund davon ist, daß hier der Wille in seiner Ursprünglichkeit, als Ding an sich, wirksam ist, welches erfordert, daß die Vorstellung, als ein von ihm verschiedenes Gebiet, ein Secundäres, möglichst ausgeschlossen werde. Factische Belege der Wahrheit, daß das eigentlich Wirkende beim Magnetisiren der Wille ist und jeder äußere Act nur sein Vehikel, findet man in allen neuern und bessern Schriften über den Magnetismus. (N. 99—104.)

5) Sympathetische Kuren und Hexerei.

Das Volk hat nie aufgehört, an Magie zu glauben. Ein Zweig der alten Magie hat sich unter dem Volke sogar offenkundig in täglicher Ausübung erhalten, nämlich die sympathetischen Kuren, an deren Realität wohl kaum zu zweifeln ist. Bei diesen ist, wie beim Magnetisiren, das eigentliche Agens nicht die sinnlosen Worte und Ceremonien, sondern der Wille des Heilenden. (N. 105 fg.)

Der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren, welche empirisch die Möglichkeit einer der physischen entgegengesetzten magischen Wirkung beglaubigen, liefern nur wohlthätige, Heilung bezweckende Einwirkungen; die alte Magie hingegen wurde viel öfter in verderblicher Absicht angewandt. Nach der Analogie ist es jedoch mehr als wahrscheinlich, daß die inwohnende Kraft, welche, auf das fremde Individuum unmittelbar wirkend, einen heilsamen Einfluß auszuüben vermag, wenigstens ebenso mächtig sein wird, nachtheilig und zerstörend auf es zu wirken. Wenn daher irgend ein Theil der alten Magie außer dem, der sich auf animalischen Magnetismus und sympathetische Kuren zurückführen läßt, Realität hatte, so war es gewiß Dasjenige, was als Maleficium und Fascinatio bezeichnet wird und gerade zu den meisten Hexenprocessen Anlaß gab. Wenngleich die Verfolgung der Hexerei in den allermeisten Fällen auf Irrthum und Mißbrauch beruht hat; so dürfen wir doch nicht unsere Vorfahren für so ganz verblendet halten, daß sie so viele Jahrhunderte hindurch mit so grausamer Strenge ein Verbrechen verfolgt hätten, welches ganz und gar nicht möglich gewesen

wäre. Dennoch ist nirgends mehr, als hier, Behutsamkeit nöthig, um aus einem Wust von Lug, Trug und Unsinn, dergleichen wir in den auf die Magie bezüglichen Schriften finden, die vereinzelten Wahrheiten herauszufischen. Denn Lüge und Betrug, überall in der Welt häufig, haben nirgends einen so freien Spielraum, als da, wo die Gesetze der Natur eingeständlich verlassen, ja für aufgehoben erklärt werden. (N. 107 fg.) Es fehlte viel, daß der Grundgedanke, aus dem eigentlich die Magie entsprungen, sofort ins deutliche Bewußtsein übergegangen und in abstracto erkannt worden wäre, und die Magie sogleich sich selbst verstanden hätte. Es verband sich vielmehr bei den Meisten mit ihr der Dämonen= und Teufelsglaube; die Magie nahm die Gestalt der Theurgie und Dämonomagie an, und diese bloßen Auslegungen und Einkleidungen der Sache wurden für das Wesentliche derselben genommen. Da aber Dämonen und Götter jeder Art doch immer Hypothesen sind, mittelst welcher die Gläubigen jeder Farbe und Secte sich das Metaphysische, das hinter der Natur Liegende, ihr Dasein und Bestand Ertheilende und daher sie Beherrschende faßlich machen, so ist, wenn gesagt wird, die Magie wirke durch Hülfe der Dämonen, der diesem Gedanken zum Grunde liegende Sinn doch der, daß sie ein Wirken nicht auf physischem, sondern auf metaphysischem Wege, nicht natürliches, sondern übernatürliches Wirken sei. (N. 113 —115.)

Die Magie wurde deswegen als dem bösen Princip verwandt und aller Tugend und Heiligkeit entgegengesetzt betrachtet, weil sie gerade, wie die Tugend und reine Liebe, auf der metaphysischen Einheit des Willens beruht, aber statt, wie jene, das Wesen des eigenen Individuums im fremden wiederzuerkennen, diese Einheit benutzt, um den eigenen individuellen Willen weit über seine natürlichen Schranken hinaus wirksam zu machen. (H. 340.)

6) Allgemeinheit und Unvertilgbarkeit des Glaubens an Magie und Ursprung dieses Glaubens.

Zu allen Zeiten und in allen Ländern hat man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Causalnexus der Körper, es noch eine andere, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Causalnexus beruhe; daher auch ihre Mittel offenbar absurd erschienen, wenn man sie im Sinne jener ersten Art auffaßte. Allein die dabei gemachte Voraussetzung war, daß es außer der äußern, den nexum physicum begründenden Verbindung zwischen den Erscheinungen dieser Welt noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende geben müsse, gleichsam eine unterirdische Verbindung, vermöge welcher von einem Punkte der Erscheinung aus unmittelbar auf jeden andern gewirkt werden könne durch einen nexum metaphysicum; daß, wie wir causal als natura naturata wirken, wir auch wohl eines Wirkens als natura naturans fähig sein und für den Augenblick den

Mikrokosmos als Makrokosmos geltend machen könnten; daß, wie es im somnambulen Hellsehen eine Aufhebung der individuellen Isolation der **Erkenntniß** giebt, es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des **Willens** geben könne. Ein solcher Gedanke kann nicht empirisch entstanden, noch kann die Bestätigung durch Erfahrung es sein, die ihn, alle Zeiten hindurch, in allen Ländern erhalten hat; denn in den allermeisten Fällen mußte die Erfahrung ihm geradezu entgegen ausfallen. Der Ursprung dieses, in der ganzen Menschheit so allgemeinen, ja unvertilgbaren Gedankens ist vielmehr sehr tief zu suchen, nämlich in dem innern Gefühl der Allmacht des Willens an sich, jenes das innere Wesen des Menschen und der ganzen Natur bildenden Willens, und in der sich daran knüpfenden Voraussetzung, daß jene Allmacht wohl ein Mal auf irgend eine Weise auch vom Individuum aus geltend gemacht werden könnte. (N. 111 fg.)

7) **Worauf der Unglaube an Magnetismus und Magie beruht.**

Der entschiedene Unglaube, mit welchem von jedem denkenden Menschen einerseits die Thatsachen des Hellsehens, andererseits des magischen Einflusses zuerst vernommen werden, beruht auf einem und demselben Grunde, nämlich darauf, daß alle beide den uns a priori bewußten Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Causalität, wie sie in ihrem Complex den Hergang möglicher Erfahrung bestimmen, zuwiderlaufen, — das Hellsehen mit seinem Erkennen in distans, die Magie mit ihrem Wirken in distans. (P. I, 320. H. 342.)

8) **Die Verdoppelung des Bewußtseins im magnetischen Somnambulismus.**

Im magnetischen Somnambulismus verdoppelt sich das Bewußtsein; zwei, jede in sich selbst zusammenhängende, von einander aber völlig geschiedene Erkenntnißreihen entstehen; das wachende Bewußtsein weiß nichts vom somnambulen. Aber der Wille behält in beiden denselben Charakter und bleibt durchaus identisch, er äußert in beiden dieselben Neigungen und Abneigungen. Denn die Function läßt sich verdoppeln, nicht das Wesen an sich. (W. II, 276.)

(Ueber das **Nachtwandeln** im ursprünglichen und eigentlichen Sinne s. **Nachtwandeln**.)

Magnetismus, animalischer. (S. den vorigen Artikel.)

Maja.

Die Relativität des Daseins der dem Satz vom Grunde unterworfenen Welt als Vorstellung spricht die uralte Weisheit der Inder so aus: „es ist die **Maja**, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei; denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande,

welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht." (W. I, 9.) Die Veden und Puranas wissen für die ganze Erkenntniß der wirklichen Welt, welche sie das Gewebe der Maja nennen, keinen bessern Vergleich und brauchen keinen häufiger, als den Traum. (W. I, 20.) Die Individuation ist es, welche den Willen zum Leben über sein eigenes Wesen im Irrthum erhält; sie ist die Maja des Brahmanismus. (W. II, 689. 366. E. 270.) In der Lehre von der Maja tritt der dem Hinduismus wesentliche, entschiedene Idealismus als Volksglaube auf. (N. 133.)

Die Maja der Inder, deren Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt ist, wird durch amor paraphrasirt. (W. I, 389.)

Der Selbstmord, die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehen bleibt, ist eine ganz vergebliche und thörichte Handlung, ist überdies aber auch das Meisterstück der Maja, als der schreiendste Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst. (W. I, 472.)

Makrokosmos, s. Mikrokosmos.

Malerei.

1) Gegensatz zwischen Malerei und Sculptur.

In der Sculptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptsache. Der eigentliche Charakter des Geistes hingegen, hervortretend in Affect, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Gesichts und der Gebärde allein darstellbar, ist vorzüglich Eigenthum der Malerei. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Sculptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; so sind sie doch für den Charakter noch weit wesentlicher. Ferner entfaltet sich die Schönheit vollständiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten; hingegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus einem Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden. (W. I, 266.)

Weil in der Malerei nicht, wie in der Sculptur, Schönheit und Grazie die Hauptsache sind, sondern Ausdruck, Leidenschaft, Charakter das Uebergewicht erhalten, muß in ihr von der Forderung der Schönheit ebenso viel nachgelassen werden. Denn eine durchgängige Schönheit aller Gestalten, wie die Sculptur sie fordert, würde dem Charakteristischen Abbruch thun, auch durch die Monotonie ermüden. Demnach darf die Malerei auch häßliche Gesichter und abgezehrte Gestalten darstellen. Die Sculptur hingegen verlangt Schönheit, wenn auch nicht stets vollkommene, durchaus aber Kraft und Fülle der Gestalten. Folglich ist ein magerer Christus am Kreuz, ein von Alter und Krankheit abgezehrter, sterbender heiliger Hieronymus, wie das Meisterstück Domenichino's, ein für die Malerei passender Gegenstand. — Von diesem Gesichtspunkt aus scheint die Sculptur der Bejahung, die Ma-

lerei der Verneinung des Willens zum Leben angemessen, und hieraus ließe sich erklären, warum die Sculptur die Kunst der Alten, die Malerei die der christlichen Zeiten gewesen ist. (W. II, 476.)

2) Ueberwiegen der subjectiven oder objectiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens je nach der Verschiedenheit des Dargestellten in dem Gemälde.

Beim Stillleben und gemalter blosser Architectur, Ruinen, Kirche von Innen u. dgl. ist die subjective Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende; d. h. unsere Freude daran liegt nicht hauptsächlich in der Auffassung der dargestellten Ideen unmittelbar, sondern mehr im subjectiven Correlat dieser Auffassung, in dem reinen willenlosen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch seine Augen sehen läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nöthig waren, um die Erkenntniß so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe, d. h. hier mit solchem Grade der Objectivität, aufzufassen. — Die Wirkung der eigentlichen Landschaftsmalerei ist nun zwar im Ganzen auch noch von dieser Art; allein, weil die dargestellten Ideen, als höhere Stufen der Objectität des Willens, schon bedeutsamer und vielsagender sind, so tritt die objective Seite des ästhetischen Wohlgefallens schon mehr hervor und hält der subjectiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als solches ist nicht mehr ganz die Hauptsache, sondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorstellung auf einer bedeutenden Stufe der Objectivation des Willens. Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Thiermalerei und Thierbildhauerei, bei deren Darstellungen die objective Seite des ästhetischen Wohlgefallens ein entschiedenes Uebergewicht über die subjective erhält. (W. I, 258.) Bei der Historienmalerei ist die objective Seite der Freude am Schönen durchaus überwiegend und die subjective in den Hintergrund getreten. (W. I, 260.)

3) Wirkung der nebensächlichen Schönheit in der Malerei.

Obgleich der eigentliche Zweck der Malerei, wie der Kunst überhaupt, ist, uns die Auffassung der (Platonischen) Ideen der Wesen dieser Welt zu erleichtern; so kommt ihr außerdem noch eine davon unabhängige und für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die bloße Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei Das, was in der Poesie die Diction, das Metrum und der Reim ist; beide nämlich sind nicht das Wesentliche, aber das zuerst und unmittelbar Wirkende. (W. II, 480.)

4) Wodurch die Technik des Malers den Schein der Wirklichkeit hervorbringt.

Die Kunst des Malers, blos betrachtet sofern sie den Schein der Wirklichkeit hervorzubringen bezweckt, ist im letzten Grunde darauf zurückzuführen, daß er Das, was beim Sehen die bloße Empfindung ist, also die Affection der Retina, d. i. die allein unmittelbar gegebene Wirkung, rein zu sondern versteht von ihrer Ursache, d. i. den Objecten der Außenwelt, deren Anschauung im Verstande allererst daraus entsteht; wodurch er, wenn die Technik hinzukommt, im Stande ist, dieselbe Wirkung im Auge durch eine ganz andere Ursache, nämlich aufgetragene Farbenflecke, hervorzubringen, woraus dann im Verstande des Betrachters durch die unausbleibliche Zurückführung auf die gewöhnliche Ursache die nämliche Anschauung wieder entsteht. (W. II, 479. G. 65.)

5) Worauf die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Nachbilden der schönen Natur in der Malerei beruht.

Da der Anblick einer schönen Aussicht ein Gehirnphänomen ist, die Reinheit und Vollkommenheit desselben daher nicht blos vom Object, sondern auch von der Beschaffenheit des Gehirns und der Belebung seiner Thätigkeit abhängt, so fällt das Bild derselben Aussicht in verschiedenen Köpfen sehr verschieden aus, und hierauf beruht die große Verschiedenheit der Fähigkeit zum Genusse der schönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derselben in der Malerei. (W. II, 29.) Warum stellt ein gewöhnlicher Maler, trotz aller Mühe, die Landschaft so schlecht dar? Weil er sie nicht schöner sieht. Und warum sieht er sie nicht schöner? Weil sein Intellect nicht genugsam von seinem Willen gesondert ist. (N. 75.)

6) Die Historienmalerei.

Die Historienmalerei hat, wie das Drama, die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Object. (W. I, 251.) Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objectivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist die große Aufgabe der Historienmalerei und der Sculptur. (W. I, 260.) Die Historienmalerei hat neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenstand. Die Entfaltung der Vielseitigkeit der Idee der Menschheit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen zu bringen und diese in ihrer Bedeutsamkeit durch mannigfaltige Scenen, Vorgänge und Handlungen sichtbar zu machen, ist ihre Aufgabe, welche sie dadurch löst, daß sie Lebensscenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutsamkeit, vor die Augen bringt. Da weder irgend ein Individuum, noch irgend eine Handlung ohne Bedeutung sein kann, sondern in allen und durch alle sich mehr und mehr die Idee der Menschheit entfaltet; so ist durchaus kein Vorgang des Menschenlebens von der Malerei

auszuschließen. Man thut folglich den vortrefflichen Malern der Niederländischen Schule Unrecht, wenn man blos ihre technische Fertigkeit schätzt, im Uebrigen aber verachtend auf sie herabsieht, weil sie meistens Gegenstände aus dem gemeinen Leben darstellen, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeschichte oder biblischen Historie für bedeutsam hält. Man sollte bedenken, daß die innere Bedeutsamkeit einer Handlung von der äußern ganz verschieden ist und in der Kunst nur die innere Bedeutsamkeit gilt. Außerdem sind die Scenen und Vorgänge, welche das Leben so vieler Millionen von Menschen ausmachen, schon deshalb wichtig genug, um Gegenstand der Kunst zu sein, und müssen durch ihre reiche Mannigfaltigkeit Stoff genug geben zur Entfaltung der vielseitigen Idee der Menschheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunst in einem Genrebild fixirt, eine eigenthümliche Rührung; denn die flüchtige Welt festzuhalten im dauernden Bilde ist eine Leistung der Malerkunst, durch welche sie die Zeit selbst zum Stillstande zu bringen scheint, indem sie das Einzelne zur Idee seiner Gattung erhebt. Endlich haben die geschichtlichen und nach Außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachtheil, daß gerade das Bedeutsame derselben nicht anschaulich darstellbar ist, sondern hinzugedacht werden muß. (W. I, 271—273.) Aus der Geschichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und daher nicht individuell, sondern nur generell zu benennenden, nichts voraus; denn das eigentlich Bedeutsame in jenen ist doch nicht das Individuelle, die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, die sich durch sie ausspricht. Andererseits sind aber auch bestimmte historische Gegenstände deshalb keineswegs zu verwerfen; nur geht die eigentlich künstlerische Absicht derselben nie auf das eigentlich Historische in ihnen, sondern auf das Allgemeine, die Idee. (W. I, 273 fg.)

Daraus, daß kein Künstler fähig ist, die ursprüngliche Eigenthümlichkeit eines Menschengesichts, die nur aus den geheimnißvollen Tiefen der Natur hervorgehen kann, zu ersinnen, ergiebt sich, daß auf historischen Bildern immer nur Portraits figuriren dürften, welche dann freilich mit der größten Sorgfalt auszuwählen und in etwas zu idealisiren wären. Bekanntlich haben große Künstler immer nach lebenden Modellen gemalt und viele Portraits angebracht. (W. II, 479 fg.)

7) Unzulässigkeit der Allegorie in der Malerei. (S. Allegorie.)

Malerisch.

Die antheilslose, willenlose und dadurch rein objective Auffassung ist es, welche einen angeschauten Gegenstand malerisch, einen Vorgang des wirklichen Lebens poetisch erscheinen läßt; indem nur sie über die Gegenstände der Wirklichkeit jenen zauberischen Schimmer verbreitet, welchen man bei sinnlich angeschauten Objecten das Malerische, bei den nur in der Phantasie geschauten das Poetische nennt. —

Daraus, daß die Neuheit und das völlige Fremdsein der Gegenstände einer solchen antheilslosen, rein objectiven Auffassung derselben günstig ist, erklärt es sich, daß der Fremde, oder blos Durchreisende die Wirkung des Malerischen, oder Poetischen, von Gegenständen erhält, welche dieselbe auf den Einheimischen nicht hervorzubringen vermögen. (W. II, 421 fg.)

„Malerisch" bedeutet im Grunde dasselbe, wie „schön"; denn es wird Dem beigelegt, was sich so darstellt, daß es die Idee seiner Gattung deutlich an den Tag legt; daher es zur Darstellung des Malers taugt. (P. II, 457.)

Manier. Manieristen.

Während der ächte Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes sich nicht in abstracto bewußt ist, da nicht ein Begriff, sondern eine Idee ihm vorschwebt; so gehen dagegen die Nachahmer, Manieristen, imitatores, servum pecus, in der Kunst vom Begriff aus; sie merken sich, was an ächten Werken gefällt und wirkt, fassen es im Begriff auf und ahmen es nun mit kluger Absichtlichkeit nach. Begriffe aber können einem Werke nie inneres Leben ertheilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige an Begriffen klebende stumpfe Menge nimmt zwar manierirte Werke mit schnellem und lautem Beifall auf; dieselben sind aber nach wenigen Jahren schon veraltet und ungenießbar. — Zu jeder Zeit und in jeder Kunst vertritt Manier die Stelle des Geistes, der stets nur das Eigenthum Einzelner ist; die Manier aber ist das alte, abgelegte Kleid der zuletzt dagewesenen und erkannten Erscheinung des Geistes. (W. I, 278 fg.)

Mann.

1) Gegensatz zwischen Mann und Weib. (S. Weiber.)
2) Gegensatz zwischen Mann und Jüngling. (S. Lebensalter.)

Mantik.

Jede Mantik, sei es im Traum, im somnambulen Vorhersehen, im zweiten Gesicht, oder wie noch sonst, besteht nur im Auffinden des Weges zur Befreiung der Erkenntniß von der Bedingung der Zeit. (P. I, 281.) Die ächte Mantik, z. B. das somnambule Hellsehen, ist passio a distante, gleichwie die Magie actio in distans ist. (P. I, 281 fg. — Vgl. Magie und Magnetismus.) In die tief verborgene Nothwendigkeit, von welcher alle Zufälle im Lauf der Dinge umfaßt werden und deren bloßes Werkzeug der Zufall selbst ist, einen Blick zu thun, ist von jeher das Bestreben aller Mantik gewesen. Aus der thatsächlichen Mantik aber folgt eigentlich nicht blos, daß alle Begebenheiten mit vollständiger Nothwendigkeit eintreten; sondern auch, daß sie irgendwie schon zum Voraus bestimmt und objectiv festgestellt sind, indem sie ja dem Seherauge als ein Gegenwärtiges sich darstellen. (P. I, 218.)

Mäßigkeit, s. Kardinaltugenden.

Materialismus.

1) Fehler des Materialismus.

Der Materialismus gehört zu den vom Object ausgehenden Systemen. (W. I, 31.) Er setzt die Materie, und Zeit und Raum mit ihr, als schlechthin bestehend, und überspringt die Beziehung auf das Subject, in welcher dies Alles doch allein da ist. Er ergreift ferner das Gesetz der Causalität zum Leitfaden, an dem er fortschreiten will, es als an sich bestehende Ordnung der Dinge nehmend, folglich den Verstand überspringend, in welchem und für welchen allein Causalität ist. Nun sucht er den ersten einfachsten Zustand der Materie zu finden, und dann aus ihm alle andern zu entwickeln, vom bloßen Mechanismus aufsteigend bis zum animalischen Erkennen, welches folglich jetzt als eine bloße Modification der Materie, ein durch Causalität herbeigeführter Zustand derselben auftritt. Da jedoch dies letzte, so mühsam herbeigeführte Resultat, das Erkennen, schon beim allerersten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt war, so enthüllt sich hier die enorme petitio principii des Materialismus. Die Grundabsurdität des Materialismus besteht demnach darin, daß er vom Objectiven ausgeht, ein Objectives zum letzten Erklärungsgrunde nimmt, sei dieses nun die Materie in abstracto, oder die empirisch gegebene, also der Stoff, etwa die chemischen Grundstoffe. Dergleichen nimmt er als an sich und absolut existirend, um daraus die organische Natur und zuletzt das erkennende Subject zu erklären; — während in Wahrheit alles Objective, schon als solches, durch das erkennende Subject mit den Formen seines Erkennens bedingt ist. Der Materialismus ist also der Versuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären. (W. I, 32 fg. 35; II, 357.) Der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjects. (W. II, 15.)

Nächstdem, daß der Materialismus der Materie eine absolute, d. h. vom wahrnehmenden Subject unabhängige Existenz beilegt, — worin sein Grundfehler besteht — muß er, wenn er redlich zu Werke gehen will, die den gegebenen Materien, d. h. den Stoffen, inhärirenden Qualitäten, sammt den in diesen sich äußernden Naturkräften, und endlich auch die Lebenskraft, als unergründliche qualitates occultas der Materie unerklärt dastehen lassen und von ihnen ausgehen. Aber gerade, um dieses zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigstens wie er bisher aufgetreten, nicht redlich; er leugnet nämlich alle jene ursprünglichen Kräfte weg, indem er sie alle, und am Ende auch die Lebenskraft, vorgeblich und scheinbar zurückführt auf die blos mechanische Wirksamkeit der Materie. Sein Vorhaben ist, alles Qualitative auf ein blos Quantitatives zurückzuführen, indem er jenes zur bloßen Form, im Gegensatz der eigentlichen Materie, zählt. Dieser Weg führt ihn nothwendig auf die Fiction der Atome. Dabei hat er es

aber eigentlich gar nicht mehr mit der empirisch gegebenen, sondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein bloßes Abstractum jener wirklichen Materie ist. (W. II, 357 fg.)

Man könnte sagen, der Materialismus, wie er bisher aufgetreten, wäre blos dadurch mißlungen, daß er die Materie, aus der er die Welt zu construiren gedachte, nicht genugsam gekannt, und daher, statt ihrer, es mit einem eigenschaftslosen Wechselbalg derselben zu thun gehabt hätte; wenn er hingegen, statt dessen, die wirkliche und empirisch gegebene Materie (d. h. die Stoffe) genommen hätte, ausgestattet, wie sie ist, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan hervortreibenden Eigenschaften; so hätte aus dieser, d. h. aus der vollständig gefaßten und erschöpfend gekannten Materie, sich schon eine Welt construiren lassen, deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte. Ganz recht; nur hätte das Kunststück dann darin bestanden, daß man die Quaesita in die Data verlegte, indem man angeblich die bloße Materie, wirklich aber alle die geheimnißvollen Kräfte der Natur, welche an derselben haften, oder richtiger, mittelst ihrer uns sichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte; — ungefähr wie wenn man unter dem Namen der Schüssel das Daraufliegende versteht. (W. II, 360 fg.)

Zu den materialistischen Systemen, welche aus der mit blos mechanischen Eigenschaften ausgestatteten Materie, und gemäß den Gesetzen derselben, die Welt entstehen lassen, stimmt nicht die durchgängige bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit der Natur, noch das Dasein der Erkenntniß, in welcher doch sogar jene Materie allererst sich darstellt. (P. I, 73.)

2) Relative Berechtigung des Materialismus.

Der Materialismus hat auch seine Berechtigung. Es ist eben so wahr, daß das Erkennende ein Product der Materie sei, als daß die Materie eine bloße Vorstellung des Erkennenden sei; aber es ist auch eben so einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjects. Darum eben muß der Behauptung, daß ich eine bloße Modification der Materie sei, gegenüber diese geltend gemacht werden, daß alle Materie blos in meiner Vorstellung existire; und sie hat nicht minder Recht. (W. II, 15. 538; I, 33. P. II, 13.)

3) Der Gegensatz zwischen Materialismus und Spiritualismus im Unterschied von dem Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus.

Der Gegensatz zwischen Materialismus und Spiritualismus ist nicht zu verwechseln mit dem zwischen Realismus und Idealismus. Jener betrifft das Erkennende, das Subject, dieser hingegen das Erkannte, das Object. (P. I, 14 Anmerk. Vergl. Idealismus.)

4) Das falsche und das wahre Rettungsmittel gegen den Materialismus.

Mit dem Realismus fällt der Materialismus, als dessen Gegengewicht man den Spiritualismus ersonnen hatte, von selbst weg, indem alsdann die Materie, nebst dem Naturlauf, zur bloßen Erscheinung wird, welche durch den Intellect bedingt ist, indem sie in dessen Vorstellung allein ihr Dasein hat. Sonach ist gegen den Materialismus das scheinbare und falsche Rettungsmittel der Spiritualismus, das wirkliche und wahre aber der Idealismus, der dadurch, daß er die objective Welt in Abhängigkeit von uns setzt, das nöthige Gegengewicht giebt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf uns von ihr setzt. (W. II, 16.)

5) Ungültigkeit des Dilemma zwischen Materialismus und Theismus. (S. Atheismus.)

Materie.

1) Die reine Materie und ihre apriorischen Bestimmungen.

Die Materie ist durch und durch Causalität. Da nun der Verstand das subjective Correlat der Causalität ist, so ist die Materie nur für den Verstand da, er ist ihre Bedingung, ihr Träger, als ihr nothwendiges Correlat. (W. I, 13. 160. Vergl. auch über das Correlat der Materie unter Intellect: der reine Intellect.) Die Materie, blos nach ihrer Beziehung zu den Formen des Intellects, nicht aber zum Dinge an sich betrachtet, ist die objective, jedoch ohne nähere Bestimmung aufgefaßte Wirksamkeit überhaupt. Denn das Materielle ist das Wirkende (Wirkliche) überhaupt und abgesehen von der specifischen Art seines Wirkens. Daher ist die reine Materie nicht Gegenstand der Anschauung, sondern allein des Denkens, folglich eine Abstraction; in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz bestimmte Art des Wirkens. Die reine Materie, welche allein den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffs Substanz ausmacht, ist die objectivirte Causalität selbst, den Raum erfüllend und in der Zeit beharrend. Als solche gehört sie dem formellen Theil unserer Erkenntniß an. Insofern aber ist die Materie eigentlich auch nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung. Sie ist das durch die Formen unsers Intellects nothwendig herbeigeführte bleibende Substrat aller vorübergehenden Erscheinungen, das unter allem Wechsel schlechthin Beharrende, also das zeitlich Anfangs- und Endlose. Von den eigentlichen Anschauungen a priori unterscheidet sie als ein a priori Gedachtes sich zwar dadurch, daß wir sie auch ganz wegdenken können, Raum und Zeit hingegen nimmermehr. Aber die ein Mal in sie hineingesetzte und demnach als vorhanden gedachte Materie können wir schlechterdings nicht mehr wegdenken; insofern also

ist sie mit unserm Erkenntnißvermögen eben so unzertrennlich verknüpft, wie Raum und Zeit selbst. Jedoch der Unterschied, daß sie dabei zuerst beliebig als vorhanden gesetzt sein muß, deutet schon an, daß sie nicht so gänzlich dem formalen Theil unserer Erkenntniß angehört, wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie ist in der That der Anknüpfungspunkt des empirischen Theils unserer Erkenntniß an den reinen apriorischen, mithin der eigenthümliche Grundstein der Erfahrungswelt. (W. II, 346—348; I, 10. 582; II, 52. G. 82 fg. — Ueber das Zusammenfallen der Essenz und Existenz bei der reinen Materie vergl. Essentia und Existentia.)

Da die Causalität den Raum mit der Zeit vereinigt und im Wirken, also in der Causalität, das ganze Wesen der Materie besteht; so müssen auch in dieser Raum und Zeit vereinigt sein, d. h. sie muß die Eigenschaften der Zeit und die des Raumes, so sehr sich beide widerstreiten, zugleich an sich tragen, und was in jedem von jenen beiden für sich unmöglich ist, muß sie in sich vereinigen, also die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren unveränderlichen Beharren des Raumes; die unendliche Theilbarkeit hat sie von beiden. Erst durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächst die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichseins und dadurch der Dauer, durch diese wieder des Beharrens der Substanz bei der Veränderung der Zustände. Im Verein von Zeit und Raum ihr Wesen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Ursprung aus dem Raum, theils durch die Form, die von ihr unzertrennlich ist, besonders aber durch ihr Beharren (Substanz); ihren Ursprung aus der Zeit aber offenbart sie an der Qualität (Accidenz), ohne die sie nie erscheint, und welche schlechthin immer Causalität, Wirken auf andere Materie, also Veränderung (ein Zeitbegriff), ist. Die Gesetzmäßigkeit dieses Wirkens aber bezieht sich immer auf Raum und Zeit zugleich. Was für ein Zustand zu dieser Zeit an diesem Ort eintreten muß, ist die Bestimmung, auf welche ganz allein die Gesetzgebung der Causalität sich erstreckt. Auf dieser Ableitung der Grundbestimmungen der Materie aus den uns a priori bewußten Formen unserer Erkenntniß beruht es, daß wir ihr gewisse Eigenschaften a priori zuerkennen, nämlich Raumerfüllung, d. i. Undurchdringlichkeit, d. i. Wirksamkeit, sodann Ausdehnung, unendliche Theilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerstörbarkeit, und endlich Beweglichkeit. Hingegen ist die Schwere, ihrer Ausnahmslosigkeit ungeachtet, doch wohl der Erkenntniß a posteriori beizuzählen. (W. I, 10—13. 561; II, 350 und II, 55, Tafel der Praedicabilia a priori der Materie. G. 43 fg.)

2) Die Materie im Verhältniß zum Ding an sich.

Die Materie ist Dasjenige, wodurch der Wille, der das innere Wesen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, sichtbar wird. In diesem Sinne ist also die Materie die bloße

Sichtbarkeit des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. Dieser gehört sie an, sofern sie das Product der Functionen des Intellects ist, jener, sofern das in allen materiellen Wesen, d. i. Erscheinungen sich Manifestirende der Wille ist. Daher ist jedes Object als Ding an sich Wille, und als Erscheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von allen ihr a priori zukommenden Eigenschaften, d. h. von allen Formen unserer Anschauung und Apprehension entkleiden; so würden wir das Ding an sich übrig behalten, nämlich Dasjenige, was, mittelst jener Formen, als das rein Empirische an der Materie auftritt, welche selbst aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erscheinen würde; d. h. wir würden keine Materie mehr vor uns haben, sondern den Willen, das Ding an sich. Eben dieses tritt, indem es zur Erscheinung wird, d. h. in die Formen unseres Intellects eingeht, als die Materie auf, d. h. als der selbst unsichtbare, aber nothwendig vorausgesetzte Träger nur durch ihn sichtbarer Eigenschaften; in diesem Sinn also ist die Materie die Sichtbarkeit des Willens. Alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, beruht auf Dem, was nur mittelst der Materie sichtbar wird, auf dem Ding an sich, dem Willen. Die Materie ist demzufolge der Wille selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er angeschaut wird, d. h. die Form der objectiven Vorstellung annimmt. Also was objectiv Materie ist, ist subjectiv Wille. Die Materie giebt alle Beziehungen und Eigenschaften des Willens im zeitlichen Bilde wieder. Sie ist der Stoff der anschaulichen Welt, wie der Wille das Wesen an sich aller Dinge ist. Die Gestalten sind unzählig, die Materie ist Eine, eben wie der Wille Einer ist in allen seinen Objectivationen. Wie der Wille sich nie als Allgemeines, d. h. als Wille schlechthin, sondern stets als Besonderes, d. h. unter speciellen Bestimmungen und gegebenem Charakter, objectivirt; so erscheint die Materie nie als solche, sondern stets in Verbindung mit irgend einer Form und Qualität. Wie der Wille der innerste Kern aller erscheinenden Wesen ist; so ist sie die Substanz, welche nach Aufhebung aller Accidenzien übrig bleibt. Wie der Wille das schlechthin Unzerstörbare in allem Daseienden ist; so ist die Materie das in der Zeit Unvergängliche, welches unter allen Veränderungen beharrt. (W. II, 349—351.)

3) Verhältniß der Materie zur Form. (S. Form.)

4) Verhältniß der Materie zur Idee und ihrer Erscheinung.

Die Materie als solche kann nicht Darstellung einer Idee sein. Denn sie ist durch und durch Causalität, Causalität aber ist Gestaltung des Satzes vom Grunde; Erkenntniß der Idee hingegen schließt wesentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch ist die Materie das gemeinsame Substrat aller einzelnen Erscheinungen der Ideen, folglich das Verbindungsglied zwischen der Idee und der Erscheinung oder dem

einzelnen Ding. Also aus dem einen sowohl, als aus dem anderen Grunde kann die Materie für sich keine Idee darstellen. Dagegen muß andererseits jede Erscheinung einer Idee, da sie als solche eingegangen ist in die Form des Satzes vom Grunde, oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derselben, sich darstellen. Insofern ist also die Materie das Bindungsglied zwischen der Idee und dem principio individuationis. Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erscheinung, dem einzelnen Dinge, nur noch die Materie als ein Drittes, von beiden Verschiedenes aufgestellt. (W. I, 251 fg.)

5) Gegen die Verwechslung von Materie und Stoff.

Unsere heutigen unwissenden Materialisten verwechseln den Stoff mit der Materie. Stoff ist die empirisch gegebene, schon in die Hülle der Formen eingegangene Materie. (W. II, 33. 52. 352.) Der Stoff ist die schon qualificirte Materie, d. h. die Verbindung der Materie mit der Form, welche sich auch wieder trennen könnten. Das Beharrende ist allein die Materie, nicht der Stoff, als welcher möglicherweise immer noch ein anderer werden kann. Es ist daher falsch, von Unsterblichkeit des Stoffs, wie Büchner thut, statt von Beharrlichkeit der Materie, zu reden und einen empirischen Beweis für dieselbe zu geben, während sie doch eine apriorische Wahrheit ist. (P. II, 61.)

6) Verhältniß des Begriffs „Materie" zu dem Begriff „Substanz".

Von dem abstracten Begriff der Materie ist Substanz wieder eine Abstraction, folglich ein höheres Genus, dadurch entstanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädicat der Beharrlichkeit stehen ließ, alle ihre übrigen, wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. s. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält also der Begriff Substanz weniger in sich, als der Begriff Materie; aber er enthält nicht dafür, wie sonst immer das höhere Genus, mehr unter sich, indem er nicht mehrere niedere genera neben der Materie umfaßt; sondern diese bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffes Substanz, das einzige Nachweisbare, wodurch sein Inhalt realisirt wird und einen Beleg erhält. (W. I, 582; II, 347. P. I, 76. G. 44.)

7) Kritik des Gegensatzes zwischen Geist und Materie. (S. Geist.)

Mathematik.

1) Wissenschaftlichkeit der Mathematik.

Die systematische Form ist ein wesentliches und charakteristisches Merkmal der Wissenschaft. Obzwar nun in der Mathematik, da die Eukleidische Behandlung ihr nicht wesentlich ist, jeder Lehrsatz eine neue räumliche Construction anhebt, die an sich von den vorherigen unab-

hängig ist und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus sich selbst, in der reinen Anschauung des Raumes, in welcher auch die verwickeltste Construction eigentlich so unmittelbar evident ist, wie das Axiom; so bleibt doch immer jeder mathematische Satz eine allgemeine Wahrheit, welche für unzählige einzelne Fälle gilt, auch ist ein stufenweiser Gang von den einfachen Sätzen zu den complicirten, welche auf jene zurückzuführen sind, ihr wesentlich. Folglich ist die Mathematik in jeder Hinsicht Wissenschaft. (W. I, 74 fg.)

(Ueber Arithmetik und Geometrie siehe diese Artikel.)

2) Worauf die Unfehlbarkeit und Klarheit der Mathematik beruht.

Auf der von Kant entdeckten Beschaffenheit der allgemeinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit), daß sie nämlich für sich und unabhängig von der Erfahrung anschaulich und ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach erkennbar sind, beruht die Unfehlbarkeit der Mathematik. (W. I, 8.) Apodictische Gewißheit ist allein durch Erkenntniß a priori möglich, bleibt also das Eigenthum der Logik und Mathematik. Diese Wissenschaften lehren aber auch eigentlich nur Das, was Jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiß. (W. II, 201 fg.)

Die vollkommene Sicherheit der Wissenschaften a priori, also der Logik und Mathematik, beruht hauptsächlich darauf, daß in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen steht, der allemal sicher ist. (W. II, 98.)

Nur in den auf apriorischer Erkenntniß beruhenden Wissenschaften, also in der gesammten reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft a priori ist keine Dunkelheit; sie stoßen nicht auf das Unergründliche (Grundlose, d. i. Wille), weil sie es blos mit den uns a priori bewußten Formen aller Erscheinung, die sich gemeinschaftlich als Satz vom Grunde aussprechen lassen, zu thun haben. Andererseits aber zeigen uns diese Erkenntnisse weiter nichts, als bloße Verhältnisse, Relationen einer Vorstellung zur andern, Form, ohne allen Inhalt. (W. I, 143 fg.)

In der Mathematik schlägt der Kopf sich mit seinen eigenen Erkenntnißformen, Zeit und Raum, herum, — gleicht daher der Katze, die mit ihrem eigenen Schwanze spielt. (H. 329.)

3) Gegensatz der mathematischen und genialen Erkenntnißweise.

Die geniale Erkenntniß, oder Erkenntniß der Idee, ist diejenige, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt. (Vergl. unter Genie: die geniale Erkenntnißweise.) Hingegen ist die mathematische Erkenntnißweise die dem Satz vom Grunde in der Gestalt des Seinsgrundes nachgehende. (Vergl. unter Grund: Grund des Seins.) Hieraus erklärt sich einerseits die Abneigung genialer Individuen gegen die Mathematik im Allgemeinen und gegen die logische, die eigentliche Ein-

sicht verschließende Behandlungsart derselben im Besondern, andererseits die geringe Empfänglichkeit ausgezeichneter Mathematiker für die Werke der schönen Kunst. (W. I, 222 fg.)

4) Methode der Mathematik.

Um die Methode der Mathematik zu verbessern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurtheil aufgebe, die bewiesene Wahrheit habe irgend einen Vorzug vor der anschaulich erkannten, oder die logische, auf dem Satz vom Widerspruch beruhende, vor der metaphysischen, welche unmittelbar evident ist und zu der auch die reine Anschauung des Raumes gehört. (W. I, 87.)

(Ueber die Verkehrtheit der Eukleidischen Methode siehe: Geometrie.)

5) Unterschied der mathematischen von der logischen Unmöglichkeit.

„Ein rechtwinklicher gleichseitiger Triangel" enthält keinen logischen Widerspruch; denn die Prädicate heben einzeln keineswegs das Subject auf, noch sind sie mit einander unvereinbar. Erst bei der Construction ihres Gegenstandes in der reinen Anschauung tritt ihre Unvereinbarkeit an ihm hervor. Wollte man diese aber deshalb für einen Widerspruch halten; so wäre auch jede physische und erst nach Jahrhunderten entdeckte Unmöglichkeit ein solcher. Allein blos die logische Unmöglichkeit ist ein Widerspruch, nicht aber die physische, und ebenso wenig die mathematische. Gleichseitig und rechtwinklich widersprechen einander nicht (im Quadrat sind sie beisammen), noch widerspricht jedes von ihnen dem Dreieck. Daher kann die Unvereinbarkeit obiger Begriffe nie durch bloßes Denken erkannt werden, sondern ergiebt sich erst aus der Anschauung, welche nun aber eine solche ist, zu der es keiner Erfahrung, keines realen Gegenstandes bedarf, eine blos mentale. (W. II, 38.)

6) Werth der Mathematik.

Als Untersuchung des Einflusses der Mathematik auf unsere Geisteskräfte und ihres Nutzens für wissenschaftliche Bildung überhaupt ist Hamilton's sehr gründliche und kenntnißreiche Abhandlung „Ueber den Werth und Unwerth der Mathematik" zu empfehlen. Das Ergebniß derselben ist, daß der Werth der Mathematik nur ein mittelbarer sei, nämlich in der Anwendung zu Zwecken, welche allein durch sie erreichbar sind, liege; an sich aber lasse die Mathematik den Geist da, wo sie ihn gefunden hat, und sei der allgemeinen Ausbildung und Entwicklung desselben keineswegs förderlich, ja sogar entschieden hinderlich. Der einzige unmittelbare Nutzen, welcher der Mathematik gelassen wird, ist, daß sie unstäte und flatterhafte Köpfe gewöhnen kann, ihre Aufmerksamkeit zu fixiren. — Sogar Cartesius, der doch selbst als Mathematiker berühmt war, urtheilte eben so über die Mathematik. (W. II, 144 fg.) Lichtenberg macht sich über den „mathematischen Tiefsinn" lustig. (P. II, 52.)

Sie hören nicht auf, die Zuverlässigkeit und Gewißheit der Mathematik zu rühmen. Aber was hilft es mir, noch so gewiß und zuverlässig etwas zu wissen, daran mir gar nichts gelegen ist — das ποσον. (H. 329. — Vergl. auch unter Arithmetik: Untergeordneter Rang der arithmetischen Geistesthätigkeit.)

7) Der mathematische Unterricht auf Gymnasien.

Weil die Anlage zur Mathematik eine ganz specielle und eigene ist, die mit den übrigen Fähigkeiten eines Kopfes gar nicht parallel geht, ja, nichts mit ihnen gemein hat; so sollte für den mathematischen Unterricht auf den Gymnasien eine ganz gesonderte Classification der Schüler gelten; so daß wer im Uebrigen in Selecta säße hier in Tertia sitzen könnte, seiner Ehre unbeschadet, und eben so vice versa. Nur so kann Jeder, nach Maßgabe seiner Kräfte dieser besondern Art, etwas davon lernen. (P. II, 525.)

Mechanik.

1) Was die Mechanik zeigt.

Die Mechanik zeigt, wie der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangende Wille sich benimmt, so weit als er, auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung, blos als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. (W. II, 337.) Die Grundbestrebung des Willens, die Selbsterhaltung, deren Aeußerungen sich stets auf ein Suchen oder Verfolgen, und ein Meiden oder Fliehen, je nach dem Anlaß, zurückführen lassen, ist schon auf der niedrigsten Stufe der Natur, wo die Körper Gegenstände der Mechanik sind und blos nach den Aeußerungen der Undurchdringlichkeit, Cohäsion, Starrheit, Elasticität und Schwere in Betracht kommen, nachweisbar. Hier zeigt sich das Suchen als Gravitation, das Fliehen aber als Empfangen von Bewegung, und die Beweglichkeit der Körper durch Druck oder Stoß, welche die Basis der Mechanik ausmacht, ist im Grunde eine Aeußerung des auch ihnen einwohnenden Strebens nach Selbsterhaltung. Dieselbe nämlich ist, da sie als Körper undurchdringlich sind, das einzige Mittel, ihre Cohäsion, also ihren jedesmaligen Bestand, zu retten. Der gestoßene oder gedrückte Körper würde von dem stoßenden oder drückenden zermalmt werden, wenn er nicht, um seine Cohäsion zu retten, der Gewalt desselben sich durch die Flucht entzöge, und wo diese ihm benommen ist, geschieht es wirklich. Ja, man kann die elastischen Körper als die muthigeren betrachten, welche den Feind zurückzutreiben suchen, oder wenigstens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So sehen wir denn in dem einzigen Geheimniß, welches (neben der Schwere) die so klare Mechanik übrig läßt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeußerung der Grundbestrebung des Willens in allen seinen Erscheinungen, also des Triebes zur Selbsterhaltung, der als das Wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen läßt. (W. II, 338.)

2) Unzulässigkeit mechanischer Erklärungshypothesen über das nachweisbar Mechanische hinaus.

Die Anwendung mechanischer Erklärungshypothesen über das nachweisbar Mechanische, wohin z. B. noch die Akustik gehört, hinaus ist durchaus unberechtigt, und nimmermehr wird sich auch nur die einfachste chemische Verbindung, oder auch die Verschiedenheit der drei Aggregatzustände mechanisch erklären lassen, viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Diese werden stets nur eine dynamische Erklärung zulassen, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stoßes, Druckes, der Schwere u. s. w. gänzlich verschieden und daher höherer Art sind. (W. II, 342. P. II, 121.)

Es giebt im Grunde nur eine mechanische Wirkungsart, sie besteht im Eindringenwollen eines Körpers in den Raum, den ein anderer inne hat; darauf läuft Druck, wie Stoß zurück, als welche sich blos durch das Allmälige oder Plötzliche unterscheiden, wiewohl durch Letzteres die Kraft „lebendig" wird. Auf diesen also beruht Alles, was die Mechanik leistet. Der Zug ist blos scheinbar; z. B. der Strick, mit welchem man einen Körper zieht, schiebt ihn, d. i. drückt ihn, von hinten. (P. II, 122.)

3) Wider den Hang, jede Naturerscheinung mechanisch zu erklären.

Wir haben einen natürlichen Hang, jede Naturerscheinung wo möglich mechanisch zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigsten ursprünglichen und daher unerklärlichen Kräfte zu Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unsers eigenen Intellects Beruhendes enthält, welches, eben als solches, den höchsten Grad von Verständlichkeit und Klarheit mit sich führt. (W. II, 342.) Das wirklich rein und durch und durch, bis auf das Letzte, Verständliche in der Mechanik geht aber nicht weiter, als das rein Mathematische in jeder Erklärung, ist also beschränkt auf Bestimmungen des Raumes und der Zeit, die sammt ihrer ganzen Gesetzlichkeit uns a priori bewußt, daher im Grunde unserer Vorstellung angehörig, also subjectiv sind und nicht das von unserer Erkenntniß Unabhängige, das Ding an sich betreffen. Sobald wir aber, selbst in der Mechanik, weiter gehen, als das rein Mathematische, sobald wir zur Undurchdringlichkeit, zur Schwere, zur Starrheit, oder Fluidität, oder Gaseität, kommen, stehen wir schon bei Aeußerungen, die uns eben so geheimnißvoll sind, wie das Denken und Wollen des Menschen, also beim direct Unergründlichen; denn ein solches ist jede Naturkraft. (P. II, 111 fg.)

(Ueber den Hang des Materialismus, Alles mechanisch zu erklären, s. Materialismus.)

Medicin, s. Krankheit.

Meditation.

1) Verhältniß der Meditation zum Gespräch. (S. Dialog.)

2) Warum man werthvolle Meditationen bald niederschreiben soll.

Daß man werthvolle eigene Meditationen möglichst bald niederschreiben soll, versteht sich von selbst; vergessen wir doch bisweilen, was wir erlebt, wie viel mehr was wir gedacht haben. Gedanken aber kommen nicht, wann wir, sondern wann sie wollen. (P. II, 54.)

Meer.

1) Das Meerwasser.

Gegen den Mißbrauch der äußern Zweckmäßigkeit, welche stets zweideutig bleibt, zu physikotheologischen Demonstrationen, wie sie bei den Engländern üblich sind, giebt es Beispiele in contrarium, also Ateleologien, genug. Eine der stärksten bietet uns die Untrinkbarkeit des Meerwassers, in Folge welcher der Mensch der Gefahr zu verdursten nirgends mehr ausgesetzt ist, als gerade in der Mitte der großen Wassermasse seines Planeten. „Wozu braucht denn das Meer salzig zu sein?" frage man seinen Engländer. (W. II, 384.)

2) Das Leuchten des Meeres.

Das fast allen gallertartigen Radiarien eigene phosphorescirende Leuchten im Meere entspringt vielleicht, eben wie das Leuchten des Phosphors selbst, aus einem langsamen Verbrennungsproceß, wie ja auch das Athmen der Wirbelthiere ein solcher ist, dessen Stelle es vertritt, als eine Respiration mit der ganzen Oberfläche und demnach ein äußerliches langsames Verbrennen, wie jenes ein innerliches ist; oder vielmehr fände auch hier ein innerliches Verbrennen Statt, dessen Lichtentwickelung blos vermöge der völligen Durchsichtigkeit aller dieser gallertartigen Thiere äußerlich sichtbar würde. (P. II, 187.)

Meinung.

1) Das Gesetz, welches die Meinung befolgt.

Die Meinung befolgt das Gesetz der Pendelschwingung; ist sie auf einer Seite über den Schwerpunkt hinausgewichen, so muß sie es danach eben so weit auf der andern. Erst mit der Zeit findet sie den rechten Ruhepunkt und steht fest. (P. II, 640.)

2) Die Allgemeinheit einer Meinung ist kein Beweis ihrer Richtigkeit.

Die Allgemeinheit einer Meinung ist kein Beweis, ja nicht einmal ein Wahrscheinlichkeitsgrund ihrer Richtigkeit. Die, welche das Gegentheil behaupten, müssen annehmen: 1) daß die Entfernung in der Zeit jener Allgemeinheit ihre Beweiskraft raubt; sonst müßten sie alle alten

Irrthümer zurückrufen, die einmal allgemein für Wahrheit galten, z. B. das Ptolemäische System, oder müßten in allen protestantischen Ländern den Katholicismus herstellen; 2) daß die Entfernung im Raum dasselbe leistet; sonst wird sie die Allgemeinheit der Meinung in den Bekennern des Buddhaismus, des Christenthums und des Islam in Verlegenheit setzen. (H. 28 fg.)

3) Entstehungsart der sogenannten allgemeinen Meinung.

Was man so die allgemeine Meinung nennt, ist, beim Lichte betrachtet, die Meinung zweier oder dreier Personen, wovon wir uns überzeugen würden, wenn wir der Entstehungsart so einer allgemein gültigen Meinung zusehen könnten. Wir würden dann finden, daß zwei oder drei Leute es sind, die solche zuerst aufstellten, und denen man so gütig war, die gründliche Prüfung derselben zuzutrauen. Auf das Vorurtheil der hinlänglichen Fähigkeit Dieser nahmen zuerst einige Andere die Meinung ebenfalls an. Diesen wieder folgten aus Trägheit Andere. So wuchs von Tag zu Tag die Zahl solcher trägen und leichtgläubigen Anhänger, und die noch Uebrigen waren, um nicht für unruhige Köpfe zu gelten, genöthigt, die angenommene Meinung gelten zu lassen. Jetzt wurde die Beistimmung Pflicht. Nunmehr mußten die wenigen Urtheilsfähigen schweigen. (H. 29.)

4) Werth der Meinung Anderer von uns für unser Lebensglück.

Der übertriebene Werth, den wir in Folge einer besondern Schwäche unserer Natur auf die Meinung Anderer von uns oder auf unser Dasein in der fremden Meinung legen, wirkt auf unser eigenes Glück, zunächst auf die diesem so wesentliche Gemüthsruhe und Unabhängigkeit, mehr störend und nachtheilig, als förderlich ein. Viel wesentlicher für das Lebensglück ist, was man in und für sich selbst ist, als Das, was man blos in den Augen Anderer ist. Zum Ersteren gehört die ganze Ausfüllung der Zeit unsers eigenen Daseins, der innere Gehalt desselben, mithin alle die Güter, welche die Eudämonologie unter den Titeln „was Einer ist" und „was Einer hat" betrachtet. (S. Glückfäligkeitslehre.) Denn der Ort, in welchem alles Dieses seine Wirkungssphäre hat, ist das eigene Bewußtsein. Hingegen ist der Ort dessen, was wir für Andere sind, das fremde Bewußtsein. Dies nun ist nur von mittelbarem Werth, sofern das Betragen der Andern gegen uns dadurch bestimmt wird. Zunächst und wirklich lebt doch Jeder in seiner eigenen Haut, nicht aber in der Meinung Anderer; demnach ist unser realer und persönlicher Zustand, wie er durch Gesundheit, Temperament, Fähigkeiten, Einkommen, Weib, Kind, Freunde, Wohnort u. s. w. bestimmt wird, für unser Glück hundert mal wichtiger, als was es Andern beliebt aus uns zu machen. Der entgegengesetzte Wahn macht unglücklich. Viel zu viel Werth auf

die Meinung Anderer zu legen ist ein allgemein herrschender Irrwahn, dem entgegenzuwirken ist. (P. I, 373—376. — Vergl. auch Eitelkeit und Ehre.)

5) Wie man sich gegen die Meinungen der Menschen verhalten soll.

Man bestreite keines Menschen Meinung; sondern bedenke, daß wenn man alle Absurditäten, die er glaubt, ihm ausreden wollte, man Methusalems Alter erreichen könnte, ohne damit fertig zu werden. (P. I, 493.)

Melancholie.

1) Unterschied zwischen Melancholie und Verdrießlichkeit.

Verdrießlichkeit und Melancholie liegen weit auseinander; von der Lustigkeit zur Melancholie ist der Weg viel näher, als von der Verdrießlichkeit. — Melancholie zieht an, Verdrießlichkeit stößt ab. (P. II, 625.)

2) Melancholie als Eigenschaft des Genies und des edelen Charakters.

Ueber die dem Genie beigegebene Melancholie siehe unter Genie: Vortheile und Nachtheile der Genialität für das geniale Individuum.

Einen sehr edelen Charakter denken wir uns immer mit einem gewissen Anstrich stiller Trauer, die nichts weniger ist als beständige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten; sondern ein aus der Erkenntniß hervorgegangenes Bewußtsein der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. (W. I, 468.)

Melodie, s. Musik.

Mens, im Gegensatze zu Animus. (S. Gemüth.)

Mensch. Menschengeschlecht.

1) Zusammenhang des Menschen mit der übrigen Natur.

Es darf nicht angenommen werden, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen der Natur specifisch, toto genere und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach. (W. II, 192.)

Obgleich im Menschen, als (Platonischer) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objectivation findet; so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern mußte begleitet sein von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Thiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen; sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objectivation des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so

vorausgesetzt, wie die Blüthen des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen; sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist. (W. I, 182.) Diese innere, von der adäquaten Objectität des Willens unzertrennliche Nothwendigkeit der Stufenfolge seiner Erscheinungen finden wir aber auch durch eine äußere Nothwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Mensch zu seiner Erhaltung der Thiere bedarf, diese stufenweise eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Wassers, der chemischen Elemente, des Planeten, der Sonne u. s. f. (W. I, 183.)

Der Mensch, als die vollkommenste Objectivation des Willens zum Leben, ist demgemäß auch das bedürftigste unter allen Wesen. (W. I, 368.)

2) Identität des Wesentlichen in Thier und Mensch.

Auf die Erkenntniß der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thiers und des Menschen leitet nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie. Man muß wahrlich an allen Sinnen blind sein, um nicht zu erkennen, daß das Wesentliche und Hauptsächliche im Thiere und im Menschen das Selbe ist, und daß was Beide unterscheidet nicht im Primären, im Principe, im innern Wesen und im Kern beider Erscheinungen liegt, als welcher in der einen wie in der andern der Wille ist, sondern allein im Secundären, im Intellect, im Grade der Erkenntnißkraft. Des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ist ohne allen Vergleich mehr, als des Unterscheidenden. (E. 240 fg.)

Auch in ethischer Hinsicht findet wesentliche Gleichartigkeit Beider Statt. Die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrschen der Gewalt statt des Rechts, ist das wirklich und factisch in der Natur herrschende Gesetz, nicht etwa nur in der Thierwelt, sondern auch in der Menschenwelt. Seinen nachtheiligen Folgen hat man bei den civilisirten Völkern durch die Staatseinrichtung vorzubeugen gesucht; sobald aber diese, wo und wie es sei, aufgehoben oder eludirt wird, tritt jenes Naturgesetz gleich wieder ein. Fortwährend aber herrscht es zwischen Volk und Volk; der zwischen diesen übliche Gerechtigkeits-Jargon ist bekanntlich ein bloßer Kanzleistil der Diplomatik; die rohe Gewalt entscheidet. (E. 159.) Auf der Identität des Willens in der Thier- und Menschenwelt beruht der Krieg. (S. Krieg.) Der Mensch ist im Grunde ein wildes, entsetzliches Thier. Wir kennen es blos im Zustande der Bändigung und Zähmung, welcher Civilisation heißt; daher erschrecken uns die gelegentlichen Ausbrüche seiner Natur. Aber wo und wann ein Mal Schloß und Kette der gesetzlichen Ordnung abfallen und Anarchie eintritt, da zeigt sich was er ist. — Wer inzwischen auch ohne solche Gelegenheit sich darüber aufklären möchte, der kann die Ueberzeugung, daß der Mensch an Grausamkeit und Unerbittlichkeit keinem Tiger und keiner Hyäne nachsteht, aus hundert

alten und neuen Berichten schöpfen. (P. II, 226—228.) **Gobineau** hat den Menschen mit Recht l'animal méchant par excellence genannt; denn der Mensch ist das einzige Thier, welches andern Schmerz verursacht ohne weitern Zweck, als eben diesen. Die andern Thiere thun es nur, um ihren Hunger zu befriedigen, oder im Zorn des Kampfes. Kein Thier jemals quält, blos um zu quälen; aber dies thut der Mensch, und dies macht den teuflischen Charakter aus, der weit ärger ist, als der blos thierische. (P. II, 229 fg.)

Der durch die ganze Natur gehende Streit der Erscheinungen, welcher die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst ist, kommt zuletzt im Menschengeschlecht, welches alle andern überwältigt und die Natur für ein Fabricat zu seinem Gebrauch ansieht, zur furchtbarsten Deutlichkeit. (W. I, 175.)

3) Unterschied zwischen Thier und Mensch.

Die Reproductionskraft, objectivirt im Zellgewebe, ist der Hauptcharakter der Pflanze und des Pflanzlichen im Menschen. Die Irritabiliät, objectivirt in der Muskelfaser, ist der Hauptcharakter des Thieres und ist das Thierische im Menschen. Die Sensibilität, objectivirt im Nerven, ist der Hauptcharakter des Menschen und ist das eigentlich Menschliche im Menschen. Kein Thier kann sich hierin mit ihm auch nur entfernt vergleichen. (N. 31.)

Der Mensch allein unter allen Bewohnern der Erde besitzt außer dem Vermögen der Anschauung, welches auch das Thier hat, noch eine andere Erkenntnißkraft, die man treffend Reflexion genannt hat. Dieses höher potenzirte Bewußtsein, dieser abstracte Reflex alles Intuitiven im nicht anschaulichen Begriff der Vernunft ist es allein, der dem Menschen jene Besonnenheit verleiht, welche sein Bewußtsein und seinen ganzen Wandel auf Erden so sehr von dem der Thiere unterscheidet. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen; ihn bestimmen abstracte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher das planmäßige Handeln des Menschen, das Handeln nach Maximen, die Fähigkeit der Wahl zwischen mehrern Motiven, oder Deliberationsfähigkeit, die Fähigkeit der Verstellung, während das Thier durch den gegenwärtigen Eindruck bestimmt wird. Das Thier empfindet und schaut an, der Mensch denkt überdies und weiß; Beide wollen. Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung durch Geberde und Laut mit; der Mensch theilt Gedanken mit durch Sprache, — das Erzeugniß und nothwendige Werkzeug seiner Vernunft. Alle die mannichfachen und weitreichenden Leistungen, durch die der Mensch dem Thiere überlegen ist, entspringen aus einem gemeinschaftlichen Princip, aus jener besondern Geisteskraft, die der Mensch vor dem Thiere voraus hat, der **Vernunft**. (W. I, 43—45. 100—102. 351. 478; II, 62—66. 653 fg. E. 33—35. 148 fg. N. 22 fg. 78.

G. 48. 97 fg. 110. P. II, 617 fg. H. 349. — Vergl. auch Besonnenheit.)

Den Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein; sondern ihnen Allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, daß sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blicks der Thiere spricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellect noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich über einander verwundern zu können. Erst beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, gelangt das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben) zur Besinnung; dann wundert es sich über seine eigenen Werke und fragt sich, was es selbst sei. Mit dieser Besinnung und Verwunderung entsteht daher das dem Menschen allein eigene Bedürfniß einer Metaphysik. Der Mensch ist sonach ein animal metaphysicum. (W. II, 175 ff. 653.)

Erst beim Menschen auch tritt jene vollkommene Sonderung des Intellects vom Willen, des Erkennens vom Wollen, ein, auf welcher die Objectivität, folglich die ästhetische Auffassung und Darstellung der Dinge, die Kunst, beruht. (S. unter Intellect: die Stufen des Intellects.) Die Dienstbarkeit der Erkenntniß unter dem Willen, die bei den Thieren eine unaufhebliche ist, wird beim Menschen (in der Kunst) aufgehoben. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Thier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf. (W. I, 209. — Vergl. Kopf.)

Endlich auch tritt erst beim Menschen die sonst nur dem Ding an sich zukommende Freiheit in die Erscheinung ein. (S. unter Freiheit: Eintritt der Freiheit in die Erscheinung beim Menschen.)

Die Menschenspecies unterscheidet sich von allen andern durch das bedeutende Hervortreten des Individualcharakters in ihr. (S. unter Individuation, Individualität: Die Individualität auf den verschiedenen Stufen der Natur.) Wahrscheinlich hängt es mit diesem Unterschiede der Menschengattung zusammen, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagethieren noch sehr schwach sind, selbst bei den obern Thieren weit symmetrischer an beiden Seiten und constanter bei jedem Individuum die selben sind, als beim Menschen. Ferner ist es als ein Phänomen jenes den Menschen von allen Thieren unterscheidenden eigentlichen Individualcharakters anzusehen, daß bei den Thieren der Geschlechtstrieb seine Befriedigung ohne merkliche Auswahl sucht, während diese Auswahl beim Menschen bis zur gewaltigen Leidenschaft steigt. (W. I, 156. — Vergl. auch Geschlechtstrieb und Geschlechtsliebe.)

Eine wohl noch nicht bemerkte physische Verschiedenheit des Menschen vom Thiere ist, daß das Weiße der Sclerotica beständig sichtbar bleibt. (P. II, 171, Anmerk.)

Die Erhöhung des menschlichen Intellects über den thierischen steht im Verhältniß zu den in der menschlichen Gattung gesteigerten Be-

dürfnissen. (W. II, 316. N. 51. — Vergl. auch unter Intellect: Zweck des Intellects.) Durch diese Erhöhung ist aber nicht nur die Auffassung der Motive, die Mannigfaltigkeit derselben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, sondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich seiner selbst bewußt wird, aufs höchste gesteigert. Dadurch aber, wie auch durch die als Träger eines so erhöhten Intellects nothwendig vorausgesetzte Vehemenz des Willens, ist eine Erhöhung aller Affecte eingetreten, ja die Möglichkeit der Leidenschaft, welche das Thier eigentlich nicht kennt. (W. II, 317.) Der Mensch ist viel größerer Leiden fähig, als das Thier, aber auch größerer Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affecten. Eben so macht der erhöhte Intellect ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell sehr vollkommen ist, zu einer unerschöpflichen Quelle der Kurzweil. (W. II, 318.)

Die durch die Vernunft beim Menschen eingetretene Deliberationsfähigkeit oder Fähigkeit, sich durch abstracte Motive bestimmen zu lassen, gehört zu den Dingen, die sein Dasein so sehr viel qualvoller machen, als das des Thieres; wie denn überhaupt unsere größten Schmerzen nicht in der Gegenwart, als anschauliche Vorstellungen oder unmittelbares Gefühl liegen; sondern in der Vernunft, als abstracte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das allein in der Gegenwart und daher in beneidenswerther Sorglosigkeit lebende Thier völlig frei ist. (W. I, 351 fg.)

4) Transscendente Einheit des Menschengeschlechts.

Man kann sich das Menschengeschlecht bildlich als ein animal compositum vorstellen, eine Lebensform, von welcher viele Polypen, besonders die schwimmenden, wie Veretillum, Funiculina und andere, Beispiele darbieten. Wie bei diesen der Kopftheil jedes einzelne Thier isolirt, der untere Theil hingegen, mit dem gemeinschaftlichen Magen, sie alle zur Einheit eines Lebensprocesses verbindet; so isolirt das Gehirn mit seinem Bewußtsein die menschlichen Individuen; hingegen der unbewußte Theil, das vegetative Leben, mit seinem Gangliensystem, ist ein gemeinsames Leben Aller, mittelst dessen sie sogar ausnahmsweise communiciren können, wie der animalische Magnetismus und die Magie beweist. (W. II, 371 fg.)

5) Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.

Da im Menschen der Wille zur Besinnung und folglich auf den Punkt kommt, wo er beim Lichte deutlicher Erkenntniß sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet; so haben wir keinen Grund anzunehmen, daß es irgendwo noch zu höher gesteigerten Objectivationen des Willens komme, da er hier schon an seinem Wendepunkte angekommen ist. (W. II, 654. 698 fg. P. II, 154.)

Würde die asketische Verneinung des Willens zum Leben durch freiwillige Keuschheit eine allgemeine im Menschengeschlecht, so stürbe dieses aus, und da alle Willenserscheinungen in der Natur zusammenhängen, so läßt sich annehmen, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Widerschein derselben, die Thierheit wegfallen würde. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts, da ohne Subject kein Object. Die übrige Natur hat also ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten, welcher Priester und Opfer zugleich ist. (W. I, 449 ff.)

Zwar kündigt mehr als Alles die Menschenwelt, als in welcher moralisch Schlechtigkeit und Niederträchtigkeit, intellectuell Unfähigkeit und Dummheit in erschreckendem Maaße vorherrschen, das Sansara an. Dennoch treten in ihr, wiewohl sehr sporadisch, aber doch stets und von Neuem überraschend, Erscheinungen der Redlichkeit, der Güte, ja des Edelmuthes, und eben so auch des großen Verstandes, des denkenden Geistes, ja des Genies auf. Nie gehen diese ganz aus. Wir müssen sie als ein Unterpfand nehmen, daß ein gutes und erlösendes Princip in diesem Sansara steckt, welches zum Durchbruch kommen und das Ganze erfüllen und befreien kann. (P. II, 233 fg.)

6) Die Entstehung des Menschengeschlechts, seine ursprüngliche Farbe und Nahrung.

Das Menschengeschlecht ist höchst wahrscheinlich nur an drei Stellen entstanden; weil wir nur drei bestimmt gesonderte Typen, die auf ursprüngliche Racen deuten, haben: den kaukasischen, den mongolischen und den äthiopischen Typus. Und zwar hat diese Entstehung nur in der alten Welt Statt finden können. Denn in Australien hat die Natur es zu gar keinen Affen, in Amerika aber nur zu langgeschwänzten Meerkatzen, nicht aber zu den kurzgeschwänzten, geschweige zu den obersten, den ungeschwänzten Affengeschlechtern bringen können, welche die letzte Stufe vor dem Menschen einnehmen. (Vergl. Affe.) Ferner hat die Entstehung des Menschen nur zwischen den Wendekreisen eintreten können; weil in den andern Zonen der neu entstandene Mensch im ersten Winter umgekommen wäre. In den heißen Zonen nun aber ist der Mensch schwarz, oder wenigstens dunkelbraun. Dies also ist, ohne Unterschied der Race, die wahre, natürliche und eigenthümliche Farbe des Menschengeschlechts und nie hat es eine von Natur weiße Race gegeben. Erst nachdem der Mensch außerhalb der ihm allein natürlichen, zwischen den Wendekreisen gelegenen Heimath lange Zeit hindurch sich fortgepflanzt hat, und in Folge dieser Vermehrung sein Geschlecht sich in die kältern Zonen verbreitet, wird er hell und endlich weiß. (P. II, 167—170. W. II, 625.)

Wie die dunkle Farbe, so auch ist dem Menschen die vegetabilische Nahrung die natürliche. Aber wie jener, so bleibt er auch dieser nur im tropischen Klima getreu. Als er sich in die kältern Zonen verbreitete, mußte er dem ihm unnatürlichen Klima durch eine ihm un-

natürliche Nahrung entgegenwirken. Der Mensch ist also zugleich weiß und carnivor geworden. Eben dadurch aber, wie auch durch die stärkere Bekleidung hat er eine gewisse unreine und ekelhafte Beschaffenheit angenommen. (P. II, 170 fg.)

7) Allmälige Degradation des Menschengeschlechts.

Es scheint, daß Die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch theils größere Energie der intuitiven Erkenntnißkräfte, theils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reinern, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphysischen Bedürfniß auf eine würdigere Weise zu genügen; so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Conceptionen, welche später in den Upanischaden der Veden niedergelegt wurden. (W. II, 178.)

Die allmälige Degradation der Sprachen ist ein bedenkliches Argument gegen die beliebten Theorien unserer Optimisten vom „stätigen Fortschritt der Menschheit zum Bessern", wozu sie die deplorable Geschichte des bipedischen Geschlechts verdrehen möchten; überdies aber ist sie ein schwer zu lösendes Problem. Wir können doch nicht umhin, das erste aus dem Schooße der Natur irgendwie hervorgegangene Menschengeschlecht uns im Zustande gänzlicher und kindischer Unkunde und folglich roh und unbeholfen zu denken; wie soll nun ein solches Geschlecht diese höchst kunstvollen Sprachgebäude erdacht haben? — Das Plausibelste scheint die Annahme, daß der Mensch die Sprache instinctiv erfunden hat, indem ursprünglich in ihm ein Instinct liege, vermöge dessen er das zum Gebrauch seiner Vernunft unentbehrliche Werkzeug und Organ derselben ohne Reflexion und bewußte Absicht hervorbringt, welcher Instinct sich nachher, wenn die Sprache einmal da ist und er nicht mehr zur Anwendung kommt, verliert. Wie nun alle Werke des Instincts eine ihnen eigenthümliche, bewunderungswürdige Vollkommenheit haben, — eben so ist es mit der ersten und ursprünglichen Sprache; sie hatte die hohe Vollkommenheit aller Werke des Instincts. (P. II, 599 fg.)

Ob wohl gar die Menschheit in dem Maaße, als sie an Quantität zunimmt, an Qualität verliert? wie (nach Schnurrers Geschichte der Seuchen), als nach dem schwarzen Tod im 14. Jahrhundert eine so ungewöhnliche Fruchtbarkeit der Weiber eintrat, daß Zwillingsgeburten alltäglich wurden, diesen sämmtlichen Kindern zwei Zähne fehlten. Wenn man Griechen und Römer mit dem jetzigen Geschlecht vergleicht, die Urzeit denkt, in der die Vedas verfaßt wurden, und die Erbärmlichkeit des gegenwärtigen Geschlechts betrachtet, das sich wie Unkraut vermehrt, auch erwägt, daß unter einer größern Zahl noch mehr große Männer arithmetisch möglich sind und keine kommen; — so kann man auf eine solche Hypothese kommen. (H: 387 fg.)

Menschenkenntniß.

1) Grundlage und Propädeutik zu aller Menschenkenntniß.

Die Grundlage und die Propädeutik zu aller Menschenkenntniß ist die Ueberzeugung, daß das Handeln des Menschen, im Ganzen und Wesentlichen, nicht von seiner Vernunft und deren Vorsätzen geleitet wird; daher Keiner Dieses oder Jenes dadurch wird, daß er es, wenn auch noch so gern, sein möchte; sondern aus seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter geht sein Thun hervor, wird näher und im Besondern bestimmt durch die Motive, ist folglich das nothwendige Product dieser beiden Factoren. (P. II, 247.)

2) Erkennbarkeit des Charakters aus Einzelzügen. (S. Charakter.)

3) Worauf der Irrthum bei Beurtheilung fremder Charaktere beruht.

Jede menschliche Vollkommenheit ist einem Fehler verwandt, in welchen überzugehen sie droht; jedoch auch umgekehrt, jeder Fehler einer Vollkommenheit. Daher beruht der Irrthum, in welchen wir hinsichtlich eines Menschen gerathen, oft darauf, daß wir, im Anfang der Bekanntschaft, seine Fehler mit den ihnen verwandten Vollkommenheiten verwechseln, oder auch umgekehrt. Da scheint uns dann der Vorsichtige feige, der Sparsame geizig; oder auch der Verschwender liberal, der Grobian gerade und aufrichtig, der Dummdreiste als mit edlem Selbstvertrauen auftretend, u. dgl. m. (P. II, 224.)

(Ueber andere Quellen des Irrthums bei Beurtheilung fremder Charaktere s. unter **Individuation, Individualität: Psychologische Bemerkung über die Ursachen irriger Beurtheilung fremder Individuen.**)

4) Einfluß des Studiums der Dichter auf die Menschenkenntniß.

Durch das Studium der Dichter gewinnen wir an Menschenkenntniß für das wirkliche Leben, oder richtiger, wir werden dadurch fähiger zur Erwerbung von Menschenkenntniß im wirklichen Leben; denn es ist nicht so, daß wir auf Personen stießen, die das Original uns bekannter poetischer Charaktere wären und deren Thun wir dadurch beurtheilen könnten, sondern nur so, daß wir durch das Studium poetischer Charaktere fähiger werden, die uns vorkommenden Individualitäten schnell und sicher aufzufassen und das Charakteristische in ihrem Betragen vom Zufälligen zu unterscheiden. Unser Blick für die Auffassung des Charakteristischen der Menschen wird dadurch eben so geschärft, wie durch Zeichnen der Blick für die Auffassung der räumlichen Verhältnisse geschärft wird. (H. 368.)

Menschenleben.

1) Drei Weisen des Menschenlebens.

Man kann drei Extreme des Menschenlebens theoretisch annehmen und sie als Elemente des wirklichen Menschenlebens betrachten. Erstlich, das gewaltige Wollen, die großen Leidenschaften (Radscha-Guna). Es tritt hervor in den großen historischen Charakteren; es ist geschildert im Epos und Drama; es kann sich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffassen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntniß vom Dienste des Willens: das Leben des Genius (Satwa-Guna). Endlich drittens, die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntniß, leeres Sehnen, lebenerstarrende Langeweile (Tama-Guna). (W. I, 379.) Tama-Guna, Stumpfheit, Dummheit, entspricht der Reproductionskraft; — Radscha-Guna, Leidenschaftlichkeit, der Irritabilität; — Satwa-Guna, Weisheit und Tugend, der Sensibilität. (N. 32.)

2) Charakter und Bestimmung des Menschenlebens. (S. Leben und Heilsordnung.)

Menschenliebe.

1) Die Menschenliebe als Kardinaltugend. (S. Kardinaltugenden.)

2) Verhältniß der Menschenliebe zu der Gerechtigkeit. (S. Gerechtigkeit.)

3) Quelle der Menschenliebe.

In der unmittelbaren, auf keine Argumentation gestützten, noch deren bedürfenden Theilnahme liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas, αγαπη, also derjenigen Tugend, deren Maxime ist: omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles Das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene Pflichten vorschreibt. Diese ganz unmittelbare, ja, instinctartige Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie moralischen Werth haben, d. h. von allen egoistischen Motiven rein sein sollen. (E. 227—229. — Vergl. auch Liebe.) Diese unmittelbare Theilnahme setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaßen identificirt habe, und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich für den Augenblick aufgehoben sei. Dieser Vorgang ist mysteriös. (E. 229.) Wer von der Tugend der Menschenliebe beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem Andern wiedererkannt. Er durchschaut das principium individuationis. (W. II, 694. — Vergl. auch unter Gut: Wesen des guten Menschen, an sich selbst betrachtet, und unter Individuation: die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatze zu der es durchschauenden.)

4) Geschichtliches.

Die Tugend der Menschenliebe fehlt bei Aristoteles, wie bei allen Alten. (E. 251.) Die Philosophen des Alterthums haben zwar die Gerechtigkeit als Kardinaltugend anerkannt; hingegen haben sie die Menschenliebe noch nicht als Tugend aufgestellt. Selbst der in der Moral sich am höchsten erhebende Plato gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Erst das Christenthum hat die Menschenliebe förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt. Hierin besteht das größte Verdienst des Christenthums, wiewohl nur hinsichtlich auf Europa; da in Asien schon tausend Jahre früher die unbegränzte Liebe des Nächsten gelehrt und geübt worden. — Spuren der Anerkennung der Menschenliebe lassen sich übrigens auch bei den Alten finden. (E. 226.)

Meßbar.

Meßbar ist die Zeit nicht direct, durch sich selbst, sondern nur indirect, durch die Bewegung, als welche im Raum und in der Zeit zugleich ist; so mißt die Bewegung der Sonne und der Uhr die Zeit.

Meßbar ist der Raum direct durch sich selbst, und indirect durch die Bewegung, als welche in Zeit und Raum zugleich ist; daher z. B. eine Stunde Weges, und die Entfernung der Fixsterne, ausgedrückt durch so viel Jahre Lauf des Lichtes.

Meßbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar, ist die Materie als solche (die Masse) nur indirect, nämlich allein durch die Größe der Bewegung, welche sie empfängt und giebt, indem sie fortgestoßen oder angezogen wird. (W. II, Tafel der Praedicabilia a priori zu S. 55, Nr. 18.)

Messe, die gesungene.

Einen viel reineren musikalischen Genuß, als die Oper, gewährt die gesungene Messe, deren meistens unvernommene Worte, oder endlos wiederholte Hallelujah, Gloria, Eleison, Amen u. s. w. zu einem bloßen Solfeggio werden, in welchem die Musik, nur den allgemeinen Kirchencharakter bewahrend, sich frei ergeht und nicht, wie beim Operngesange, in ihrem eigenen Gebiete von Miseren aller Art beeinträchtigt wird; so daß sie hier ungehindert alle ihre Kräfte entwickelt. Messe und Symphonie allein geben ungetrübten, vollen musikalischen Genuß; während in der Oper die Musik sich mit dem schalen Stück und seiner Afterpoesie elend herumquält und mit der ihr aufgelegten fremden Last durchzukommen sucht, so gut sie kann. (P. II, 467 fg.)

Metalle.

1) Die Metalle als Bestandtheile des leuchtenden Urnebels.

In dem leuchtenden Urnebel, aus welchem nach Laplaceescher Kos-

mogonie die bis zum Neptun reichende Sonne bestand, konnten die chemischen Urstoffe noch nicht actu, sondern blos potentia vorhanden sein; aber das erste und ursprüngliche Auseinandertreten der Materie in Hydrogen und Oxygen, Schwefel und Kohle, Azot, Chlor u. s. w., wie auch in die verschiedenen, einander so ähnlichen und doch scharf gesonderten Metalle, — war das erste Anschlagen des Grundaccords der Welt. (P. II, 110.)

2) Muthmaßung über die Zusammensetzung der Metalle.

Alle Metalle sind wahrscheinlich die Verbindung zweier uns noch unbekannter, absoluter Urstoffe und unterscheiden sich blos durch das verhältnißmäßige Quantum beider, worauf auch ihr elektrischer Gegensatz beruht, nach einem Gesetze, demjenigen analog, in Folge dessen das Oxygen der Basis eines Salzes zu seinem Radical in umgekehrtem Verhältnisse desjenigen steht, welches Beide in der Säure desselben Salzes zu einander haben. Wenn man die Metalle in jene Bestandtheile zu zersetzen vermöchte; so würde man wahrscheinlich sie auch machen können. Da aber ist der Riegel vorgeschoben. (P. II, 110.)

Metamorphose, der Pflanzen und der Insecten. (S. Pflanze und Insecten.)

Metapher.

Metapher, Gleichniß, Parabel und Allegorie unterscheiden sich nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darstellung. Sie sind in den redenden Künsten, wo es oft gilt, einen Begriff oder abstracten Gedanken durch ein Beispiel zu veranschaulichen, von trefflicher Wirkung. (W. I, 284.)

Metaphysik.

1) Ursprung der Metaphysik.

Die Metaphysik hat ihren Ursprung in dem metaphysischen Bedürfniß des Menschen. Der Mensch allein ist ein animal metaphysicum und unterscheidet sich durch das ihm eigene Bedürfniß einer Metaphysik, das aus der bei ihm in Folge der Sonderung des Intellects vom Willen eingetretenen Besinnung und Verwunderung über das Dasein entspringt, vom Thiere. (S. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.) Nur dem gedankenlosen Thiere scheint sich die Welt und das Dasein von selbst zu verstehen; dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste in einzelnen helleren Augenblicken lebhaft inne wird, das aber Jedem um so deutlicher und anhaltender in's Bewußtsein tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philosophiren geeigneten Köpfen sich zu derjenigen Verwunderung steigert, die das

Problem des Daseins in seiner ganzen Größe erfaßt. In der That ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewußtsein, daß das Nichtsein dieser Welt eben so möglich sei, wie ihr Dasein. (W. II, 175—177. 189 fg. H. 334.)

Das metaphysische Bedürfniß, welches so unvertilgbar ist, wie irgend ein physisches, macht sich der Menschheit zu allen Zeiten innig und lebhaft fühlbar, am stärksten aber, wenn das Ansehen der Glaubenslehre mehr und mehr gesunken ist. (G. 122. P. I, 160. — Vergl. Glaube. Glaubenslehre.)

2) Definition der Metaphysik.

Unter Metaphysik ist jede angebliche Erkenntniß zu verstehen, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge, hinausgeht, um Aufschluß zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre, oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. (W. II, 180.) Die Metaphysik begnügt sich nicht damit, nur das Vorhandene, die Natur, kennen zu lehren, zu ordnen und in seinem Zusammenhange zu betrachten; sondern sie faßt es auf als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr selbst verschiedenes Wesen, welches das Ding an sich ist, sich darstellt. Dieses nun sucht sie näher kennen zu lernen. (P. II, 19.) Die Metaphysik geht über die Erscheinung, d. i. die Natur hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (το μετα το φυσιχον), es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend; sie bleibt daher immanent und wird nicht transscendent. Denn sie reißt sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die bloße Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders, als in seiner Beziehung zur Erscheinung redet. (W. II, 203.) Der Grund und Boden, auf dem alle unsere Erkenntnisse und Wissenschaften ruhen, ist das Unerklärliche. Auf dieses führt daher jede Erklärung, mittelst mehr oder weniger Mittelglieder, zurück. Dieses Unerklärliche fällt der Metaphysik anheim. (P. II, 3. W. I, 97. P. II, 151.)

3) Eintheilung der Metaphysik.

Die Metaphysik zerfällt in drei Theile:

1) Metaphysik der Natur,
2) Metaphysik des Schönen,
3) Metaphysik der Sitten.

Die Metaphysik der Natur betrachtet das Ding an sich, das innere und letzte Wesen der Erscheinung, den Willen, wie er in der äußern Natur sich darstellt. Die Metaphysik des Schönen nimmt die vollkommenste und reinste Auffassung seiner äußern oder objectiven Erscheinung in Betracht. Die Metaphysik der Sitten untersucht seine unmittelbare Manifestation in unserm Innern. (P. II, 20.)

4) Die Erkenntnißquellen der Metaphysik.

Die Mittel zur Lösung des Problems der Metaphysik sind theils das Zusammenbringen der äußern mit der innern Erfahrung; theils die Erlangung eines Verständnisses der gesammten Erscheinung, mittelst Auffindung ihres Sinnes und Zusammenhanges, — zu vergleichen der Ablesung bis dahin räthselhafter Charaktere einer unbekannten Schrift. (P. II, 19.) Die Metaphysik ist weder eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen, noch ist sie ein System von Folgerungen aus Sätzen a priori; sondern sie ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äußern, wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen über diese die intimste Thatsache des Selbstbewußtseins liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe. Sie ist demnach Erfahrungswissenschaft; aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. (W. II, 199—204.)

5) Unterschied zweier Arten von Metaphysik.

Die große ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, wozu noch die der Ausbildung derselben kommt, setzt einen so großen Unterschied zwischen Menschen, daß nicht wohl eine Metaphysik für Alle ausreichen kann; daher wir bei den civilisirten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, deren eine ihre Beglaubigung in sich, die andere außer sich hat. Jene ist die philosophische, diese die religiöse Metaphysik, die man auch als Volksmetaphysik bezeichnen kann. Jene erfordert Nachdenken, Bildung, Muße und Urtheil, kann daher nur äußerst Wenigen zugänglich sein. Diese stützt sich auf Offenbarung, documentirt durch Zeichen und Wunder, und ist daher für die große Anzahl der Menschen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist. Beide Arten der Metaphysik, deren Unterschied sich kurz durch Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen läßt, haben Dies gemein, daß jedes einzelne System derselben in einem feindlichen Verhältniß zu allen übrigen seiner Art steht. (W. II, 180 fg.)

Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein; denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio zu fassen unfähig sind, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu sein. Ist sie dieses, so erfüllt sie ihre Bestimmung für die große Menge und kann unangefochten neben der philosophischen Metaphysik bestehen. Ihre allegorische Natur entzieht die Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung. Dadurch aber, daß die Religionen ihre allegorische Natur nie eingestehen dürfen, sondern sich als sensu proprio wahr zu behaupten haben, thun sie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen (philo-

sophischen) Metaphysik und rufen den Antagonismus dieser hervor, der daher zu allen Zeiten, an denen sie nicht an die Kette gelegt worden, sich äußert. (W. II, 183 fg.)

6) Zwei Classen von Menschen, die von der Metaphysik leben.

Niemals hat es an Leuten gefehlt, welche auf das metaphysische Bedürfniß des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren. Die eine und zahlreichste Classe derselben sind die Priester, die Monopolisten und Generalpächter desselben, denen jedoch ihr Gewerbe überall dadurch gesichert werden mußte, daß sie das Recht erhielten, ihre metaphysischen Dogmen den Menschen schon in der ersten Kindheit, ehe noch die Urtheilskraft erwacht ist, beizubringen. Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Classe machen Die aus, die von der Philosophie leben; bei den Griechen hießen sie Sophisten, bei Neuern Professoren der Philosophie. (W. II, 178 fg.)

7) Verhältniß der Metaphysik zur Physik.

In der Natur der Erklärungen, welche die Physik (im weitesten Sinne des Worts) von den Erscheinungen giebt, liegt schon, daß sie nicht genügen können. Die Physik vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehen, sondern bedarf einer Metaphysik, sich darauf zu stützen; denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften. Allerdings muß der ganze gegenwärtige Zustand aller Dinge nothwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar sein. Allein eben so nothwendig müßte eine solche Erklärung stets mit zwei wesentlichen Unvollkommenheiten behaftet sein, vermöge welcher alles so Erklärte doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erstlich nämlich mit dieser, daß der Anfang der Alles erklärenden Kette von Ursachen und Wirkungen unaufhörlich ins Unendliche zurückweicht, und zweitens mit dieser, daß sämmtliche wirkende Ursachen, aus denen man Alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen Qualitäten der Dinge und den in diesen sich hervorthuenden Naturkräften. (Vergl. Aetiologie.) Diese beiden Mängel zeigen an, daß die physische Erklärung als solche ungenügend ist und noch einer metaphysischen bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen liefert, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen muß. (W. II, 191—196.) Wie große Fortschritte auch die Physik je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehen sein. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Erkenntniß der Erscheinung vervollständigen; während die Metaphysik über die Erscheinung selbst hinausstrebt zum Erscheinenden. (W. II, 197. P. II, 98. H. 337.) Jedoch ist andererseits anzuerkennen, daß die möglichst vollständige Naturerkenntniß die berichtigte Darlegung des Problems der Metaphysik ist; daher

soll Keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine zusammenhängende Kenntniß aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muß der Lösung vorhergehen. (W. II, 198.) Die Metaphysik unterbricht den Gang der Physik nie, sondern nimmt nur den Faden da auf, wo diese ihn liegen läßt, nämlich bei den ursprünglichen Kräften, an welchen alle Causalerklärung ihre Gränze hat. Hier erst hebt die metaphysische Erklärung aus dem Willen als Ding an sich an. (W. II, 339.) Weil jegliches Wesen in der Natur zugleich Erscheinung und Ding an sich, oder auch natura naturata und natura naturans ist; so ist es demgemäß einer zwiefachen Erklärung fähig, einer physischen und einer metaphysischen. Die physische ist allemal aus der Ursache, die metaphysische allemal aus dem Ding an sich, dem Willen. (P. II, 98.)

8) Möglichkeit einer Metaphysik, welcher Gewißheit und Unwandelbarkeit zukommt.

Der nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnißquellen benimmt ihr freilich die Art apodictischer Gewißheit, welche allein durch Erkenntniß a priori möglich ist; diese bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik. Höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntniß a priori ableiten. Durch dieses Eingeständniß giebt die Metaphysik nur einen alten Anspruch auf, welcher auf Mißverständniß beruhte und gegen welchen die große Verschiedenheit und Wandelbarkeit der metaphysischen Systeme jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch diese Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden; da dieselbe eben so sehr alle Zweige der Naturwissenschaft und sogar die Geschichte trifft. Wenn aber einmal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellects es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden sein wird; so wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft doch zukommen, weil sein Fundament nur die Erfahrung überhaupt sein kann, nicht aber die einzelnen und besondern Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwissenschaften und die Geschichte modificirt werden. Denn die Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauschen. (W. II, 201 fg.) Die Unmöglichkeit einer Metaphysik auf dem Wege der vorkantischen Dogmatik, welche nach gewissen uns a priori bewußten Gesetzen vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das über ihr Seiende schließen wollte, that Kant dar. Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphysik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, deren Entzifferung sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefaßt und an die äußere die innere Erfahrung geknüpft wird, so muß es aus sich selbst gedeutet, ausgelegt werden können. (W. II, 202 fg.; I, 505—507.)

9) Kennzeichen der wahren Metaphysik.

Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende, wie die Metaphysik ist, muß ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Uebereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zu einander setzt. Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist; so versucht man die Auslegung solange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich ist, daß die Uebereinstimmung und der Zusammenhang blos zufällig wäre. Auf ähnliche Art muß die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Uebereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den contrastirendsten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Aechtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen, wie sich denn auch thatsächlich ein unabsehbares Register der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen läßt. Hingegen erweist sich das gesundene Wort eines Räthsels als das rechte dadurch, daß alle Aussagen desselben zu ihm passen. (W. II, 204—206.)

10) Ursache der geringen Fortschritte der Metaphysik.

Wenn man der Metaphysik vorwirft, im Laufe der Jahrhunderte so geringe Fortschritte gemacht zu haben; so sollte man auch berücksichtigen, daß keine andere Wissenschaft gleich ihr unter fortwährendem Druck erwachsen, keine von Außen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes. Nicht allein auf die Mittheilung der Gedanken, sondern auf das Denken selbst erstreckt sich der von der privilegirten Metaphysik, der Landesreligion, ausgeübte Zwang, dadurch, daß ihre Dogmen dem zarten, bildsamen, vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter so fest und feierlich eingeprägt werden, daß sie von dem an mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen. (W. II, 207 fg. P. II, 14.)

(Ueber den Vorzug der Alten vor den Neuen in Hinsicht auf die für Fortschritte in der Metaphysik nöthige Denkfreiheit s. d. Alten.)

11) Dienst, den die Metaphysik der Menschheit geleistet hat.

Bei dem Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik und ihres noch immer nicht erreichten Zieles sollte man erwägen, daß sie unterweilen immerfort den unschätzbaren Dienst geleistet hat, den un-

endlichen Ansprüchen der privilegirten Metaphysik (der Landesreligionen) Gränzen zu setzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch diese als unausbleibliche Reaction hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegen zu arbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaßungen der Priesterschaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren so fest und blind wäre, wie jene eigentlich wünscht. (W. II, 208 fg.) Das Studium der Metaphysik stellt sich dem Betruge über die Gegenstände derselben, d. h. den positiven Religionen, als Schutzwehr entgegen. (H. 334.)

12) Verpflichtung der Metaphysik.

Die Metaphysik hat nur eine einzige Verpflichtung; denn es ist eine, die keine andere neben sich duldet: die Verpflichtung wahr zu sein. Wollte man neben dieser ihr noch andere auflegen, wie etwa die, spiritualistisch, optimistisch, ja auch nur die, moralisch zu sein; so kann man nicht zum voraus wissen, ob diese nicht der Erfüllung jener ersten entgegenständen, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar werthlos sein müßten. (W. II, 209.)

13) Schranken der Metaphysik.

Obwohl Metaphysik als widerspruchlose Entzifferung der Welt möglich ist, so ist sie es doch nicht in dem Sinne, daß sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet ließe. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntniß überhaupt. Die letzte Lösung des Räthsels der Welt müßte nothwendig blos von den Dingen an sich, nicht mehr von Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnißformen angelegt; daher müssen wir uns Alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Causalitätsverhältnisse faßlich machen. Aber die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. (Vergl. Ding an sich.) Daher muß die wirkliche positive Lösung des Räthsels der Welt etwas sein, das der menschliche Intellect zu fassen und zu denken unfähig ist. (W. II, 206.) Die Lösung des Räthsels der Welt ist nur innerhalb gewisser Schranken, die von unserer endlichen Natur unzertrennlich sind, möglich, mithin so, daß wir zum richtigen Verständniß der Welt gelangen, ohne jedoch eine abgeschlossene und alle ferneren Probleme aufhebende Erklärung ihres Daseins zu erreichen. (W. I, 507.) Kant hat nachgewiesen, daß die Probleme der Metaphysik keiner directen, überhaupt keiner genügenden Lösung fähig seien. Dies nun aber beruht im letzten Grunde darauf, daß sie ihren Ursprung in den Formen unsers Intellects, Zeit, Raum und Causalität haben, während dieser Intellect blos die Bestimmung hat, dem individuellen Willen die Gegenstände seines Wollens nebst den Mitteln zu ihrer Erreichung zu zeigen. Wird jedoch dieser Intellect abusive auf das Wesen an sich der Dinge gerichtet, so gebären die besagten, ihm anhängenden Formen ihm die

metaphysischen Probleme. Denken wir uns nun aber einmal jene Formen aufgehoben, so würden diese Probleme ganz wegfallen. (P. II, 103; I, 90.)

14) Die praktische Metaphysik. (S. Magie und Magnetismus.)

Metempsychose.

1) Inhalt und hoher Werth des Mythos von der Metempsychose.

Die Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit (s. unter Gerechtigkeit: die ewige Gerechtigkeit), welche gänzliche Erhebung über die Individualität und das Princip ihrer Möglichkeit erfordert, wird der Mehrzahl der Menschen stets nur in Form des Mythos zugänglich bleiben. Das Volk empfing daher ein Surrogat jener großen Wahrheit, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend war, in dem Mythos von der Seelenwanderung. Derselbe lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Wesen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieser Welt, genau durch die selben Leiden wieder abgebüßt werden müssen. Er lehrt, daß böser Wandel ein künftiges Leben, auf dieser Welt, in leidenden und verachteten Wesen nach sich zieht. Alle Qualen, die der Mythos droht, belegt er mit Anschauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Wesen, welche auch nicht wissen, wie sie ihre Qual verschuldet haben, und er braucht keine andere Hölle zu Hülfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in besseren, edleren Gestalten. Die höchste Belohnung, welche der edelsten Thaten und der völligen Resignation wartet, kann der Mythos in der Sprache dieser Welt nur negativ ausdrücken, durch die Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden. — Nie hat ein Mythos und nie wird einer sich der so Wenigen zugänglichen philosophischen Wahrheit enger anschließen, als diese uralte Lehre des ältesten und edelsten Volkes. Jenes non plus ultra mythischer Darstellung haben daher schon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien oder Aegypten herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wissen nicht wie weit, selbst geglaubt. (W. I, 419—421.) Die Lehre von der Metempsychose entfernt sich von der Wahrheit blos dadurch, daß sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist. Sie läßt nämlich mein inneres Wesen an sich erst nach meinem Tode in Andern dasein, während der Wahrheit nach es schon jetzt auch in ihnen lebt, und der Tod blos die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht inne werde, aufhebt. (W. II, 688 fg.)

2) Allgemeine Verbreitung der Lehre von der Metempsychose.

Die Lehre von der Metempsychose, aus den urältesten und edelsten Zeiten des Menschengeschlechts stammend, war stets auf der Erde ver-

breitet als der Glaube der großen Majorität des Menschengeschlechts, ja, eigentlich als Lehre aller Religionen, mit Ausnahme der jüdischen und der zwei von dieser ausgegangenen; am subtilsten jedoch und der Wahrheit am nächsten kommend im Buddhaismus. (Vergl. **Buddhaismus.**) Während demgemäß die Christen sich trösten mit dem Wiedersehen in einer andern Welt, ist in jenen übrigen Religionen das Wiedersehen schon jetzt im Gange, jedoch incognito; nämlich im Kreislauf der Geburten und kraft der Metempsychose, oder Palingenesie, werden die Personen, welche jetzt in naher Verbindung oder Berührung mit uns stehen, auch bei der nächsten Geburt zugleich mit uns geboren. — Was dem über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten und den Weisen, wie dem Volke einleuchtenden Glauben an Metempsychose entgegensteht ist das Judenthum, nebst den aus diesem entsprossenen zwei Religionen mit ihrer Lehre von der Schöpfung des Menschen aus Nichts. Wie schwer es ihnen jedoch geworden, jenen tröstlichen Urglauben der Menschheit zu verdrängen, bezeugt die älteste Kirchengeschichte. Die Juden selbst sind zum Theil hineingerathen. Im Christenthum ist übrigens an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüßung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden durch dieselbe die Lehre von der Erbsünde getreten, d. h. von der Buße für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identificiren, und zwar mit moralischer Tendenz, den vorhandenen Menschen mit einem früher dagewesenen, die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbsünde mittelbar. (W. II, 575—579.)

3) Vernunftgemäßheit des Glaubens an Metempsychose.

Der Glaube an Metempsychose stellt sich, wenn man auf seine allgemeine Verbreitung sieht, dar als die natürliche Ueberzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen, irgend nachdenkt. Er wäre demnach wirklich Das, was Kant fälschlich von seinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menschlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philosophem; und wo er sich nicht findet, wäre er durch positive, anderweitige Religionslehren erst verdrängt. Auch leuchtet er Jedem, der zum ersten Mal davon hört, sogleich ein. (W. II, 578.) Der Mythos von der Seelenwanderung könnte, in Kants Sprache, ein Postulat der praktischen Vernunft genannt werden; als ein solches betrachtet aber hat er den Vorzug, gar keine Elemente zu enthalten, als die im Reiche der Wirklichkeit vor unsern Augen liegen, und daher alle seine Begriffe mit Anschauungen belegen zu können. (W. I, 420.)

4) Der moralische Sinn der Metempsychose.

Der moralische Sinn der Metempsychose in allen indischen Religionen ist nicht blos, daß wir jedes Unrecht, welches wir verüben, in einer folgenden Wiedergeburt abzubüßen haben; sondern auch, daß wir jedes

Unrecht, welches uns widerfährt, ansehen müssen als wohlverdient, durch unsere Missethaten in einem frühern Dasein. (P. II, 430.)

5) Unterschied zwischen Metempsychose und Palingenesie.

Sehr wohl könnte man unterscheiden Metempsychose, als Uebergang der gesammten sogenannten Seele in einen andern Leib, — und Palingenesie, als Zersetzung und Neubildung des Individui, indem allein sein Wille beharrt, und, die Gestalt eines neuen Wesens annehmend, einen neuen Intellect erhält. (P. II, 293 fg. W. II, 574 fg. — Vergl. unter Individuation; Individualität: Zersetzung des Individuums durch den Tod.) Mit dieser Ansicht stimmt auch die eigentliche, so zu sagen esoterische Lehre des Buddhaismus überein, indem sie nicht Metempsychose, sondern eine eigenthümliche, auf moralischer Basis ruhende Palingenesie lehrt. (W. II, 574. P. II, 293. — Vergl. Buddhaismus.)

Methode. Methodologie.

1) Allgemeine Regel zur Methode alles Philosophirens, ja alles Wissens überhaupt.

Wie schon Plato und Kant anempfohlen, soll man zweien Gesetzen, dem der Homogeneität und dem der Specification auf gleiche Weise, nicht aber dem einen zum Nachtheil des andern, Genüge leisten. Das Gesetz der Homogeneität heißt uns die Arten der Dinge erfassen, diese eben so zu Gattungen, und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir zum obersten Alles umfassenden Begriff gelangen. Dieses unserer Vernunft wesentliche Gesetz setzt Uebereinstimmung der Natur mit sich voraus, welche Voraussetzung ausgedrückt ist in der alten Regel: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. — Das Gesetz der Specification, von Kant so ausgedrückt: entium varietates non temere esse minuendas, heischt, daß wir die unter einem vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen, höhern und niedern Arten wohl unterscheiden, uns hütend, irgend einen Sprung zu machen und wohl gar die niedern Arten, oder vollends Individuen, unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff zu subsumiren. (G. 1 fg. W. I, 98. 132. — Ueber die wahre Methode der Philosophie vergl. unter Philosophie: Methode der Philosophie.)

2) Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode.

Die analytische Methode besteht im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugestandenes Princip, die synthetische hingegen in dem Ableiten aus einem solchen. Sie haben daher Analogie mit der Epagoge und Apagoge (s. Epagoge und Apagoge), nur daß letztere nicht auf das Begründen, sondern stets auf das Umstoßen von Sätzen gerichtet

ist. Die analytische Methode geht von den Thatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen, dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als die inductive und die deductive Methode zu bezeichnen; denn die hergebrachten Namen sind unpassend und drücken die Sache schlecht aus. (W. II, 133.)

Die inductive Methode giebt nie solche Gewißheit, wie die deductive. Alle empirische Anschauung und der größte Theil aller Erfahrung geht von der Folge zum Grunde, beruht also auf Induction. Da nun aber diese Erkenntnißart nicht unfehlbar ist, weil Nothwendigkeit allein der Folge zukommt, sofern der Grund gegeben ist, nicht aber der Erkenntniß des Grundes aus der Folge, da dieselbe Folge aus verschiedenen Gründen entspringen kann; so ist die Wahrheit hier auch nie so gewiß, wie bei den die Folge aus dem Grunde erkennenden deductiven Wissenschaften. (W. I, 91 fg.)

3) Die sokratische Methode.

Der Vortheil der sokratischen Methode, wie wir sie aus dem Plato kennen lernen, besteht darin, daß man sich die Gründe der Sätze, welche man zu beweisen beabsichtigt, vom Colloeutor oder Gegner einzeln zugeben läßt, ehe er die Folgen derselben übersehen hat; da er hingegen aus einem didaktischen Vortrage in fortlaufender Rede Folgen und Gründe gleich als solche zu erkennen Gelegenheit haben und daher diese angreifen würde, wenn ihm jene nicht gefielen. (P. I, 46.)

4) Untergeordneter Werth der Methodologie.

Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophiren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten; Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muß seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden, Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Aesthetik und Methodologie sind, ihrer Natur nach, jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbaß jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken. (W. II, 133 fg.)

Metrum, s. unter Poesie: Hülfsmittel der Poesie.

Mikrokosmos und Makrokosmos.

1) Identität des Wesens des Mikrokosmos und Makrokosmos.

Das Wesen an sich des Menschen kann nur im Verein mit dem Wesen an sich aller Dinge, also der Welt, verstanden werden. Mikro=

kosmos und Makrokosmos erläutern sich nämlich gegenseitig, wobei sie als im Wesentlichen das Selbe sich ergeben. (P. II, 20.) In jedem Einzelnen erscheint der ganze ungetheilte Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. (W. II, 676.) Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subject findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in Bezug auf sein Bewußtsein, als ihren nothwendigen Träger, ein Dasein hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos; auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille, und durch und durch Vorstellung, und nichts bleibt weiter übrig. (W. I, 193.)

2) Darstellungen des Zusammenhanges des Mikrokosmos und Makrokosmos in der Mythologie.

Der Zusammenhang, ja die Einheit der menschlichen mit der thierischen und ganzen übrigen Natur, mithin des Mikrokosmos mit dem Makrokosmos, spricht aus der geheimnißvollen, räthselschwangern Sphinx, aus den Kentauren, aus der Ephesischen Artemis mit den, unter ihren zahllosen Brüsten angebrachten, mannigfaltigen Thiergestalten, eben wie aus den Aegyptischen Menschenkörpern mit Thierköpfen und dem indischen Ganesa, endlich auch aus den Niniwitischen Stieren und Löwen mit Menschenköpfen, die uns an den Avatar als Menschlöwe erinnern. (P. II, 442.)

Misanthropie.

1) Entstehung der Misanthropie.

Bei der objectiven Erregung des Uebelwollens durch den Anblick der Laster, Fehler, Schwächen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen mehr oder weniger Jeder den Andern darbietet, kann es so weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der intellectuellen als ein Narrenhaus, und von der moralischen als eine Gaunerherberge erscheint. Wird solche Verstimmung bleibend; so entsteht Misanthropie. (E. 199.)

2) Einfluß des Lebensalters auf die Misanthropie.

Jeder irgend vorzügliche Mensch wird nach dem vierzigsten Jahre von einem gewissen Anfluge von Misanthropie schwerlich frei bleiben. Denn er hatte, wie es natürlich ist, von sich auf Andere geschlossen und ist allmälig enttäuscht worden, hat eingesehen, daß sie entweder von der Seite des Kopfes, oder des Herzens, meistens sogar Beider, ihm in Rückstand bleiben; weshalb er sich mit ihnen einzulassen vermeidet, wie denn überhaupt Jeder nach Maßgabe seines innern Wer-

thes die Einsamkeit lieben oder hassen wird. (P. I, 514.) Misanthropie und Liebe zur Einsamkeit sind Wechselbegriffe. (H. 452.)

3) Unterschied zwischen Misanthropie und der gewöhnlichen Feindseligkeit der Bösen.

Der Menschenhaß eines Timon von Athen ist etwas ganz Anderes, als die gewöhnliche Feindseligkeit der Bösen. Jener entsteht aus einer objectiven Erkenntniß der Bosheit und Thorheit der Menschen im Allgemeinen und ist eine Art edlen Unwillens. Diese hingegen ist etwas ganz Subjectives, nicht aus der Erkenntniß, sondern aus dem Willen entstanden und auf Einzelne sich beziehend. Der Misanthrop verhält sich zum gewöhnlichen Feindseligen, wie der Asket zum Selbstmörder. Die Feindseligkeit und der Selbstmord gehen nur auf einen einzelnen Fall, Misanthropie und Resignation auf das Ganze. Feindseligkeit und Selbstmord wären mit Aufhebung des einzelnen Falls verschwunden; Misanthropie und Resignation aber stehen fest und werden von nichts Zeitlichem bewegt. (M. 278 fg.)

Missionäre. Missionswesen.

1) Ueber das Missionswesen im Allgemeinen.

Wenn wir erwägen, daß es für das Gelingen der Glaubenseinimpfung wesentlich ist, daß sie im zarten Kindesalter geschehe; so wird uns das Missionswesen nicht mehr blos als der Gipfel menschlicher Zudringlichkeit, Arroganz und Impertinenz, sondern auch als absurd erscheinen, so weit nämlich, als es sich nicht auf Völker beschränkt, die noch im Zustande der Kindheit sind, wie etwa Hottentotten, Kaffern, Südseeinsulaner und dergleichen, wo es demgemäß auch wirklich Erfolg gehabt hat; während hingegen in Indien die Brahmanen die Vorträge der Missionarien mit herablassendem beifälligem Lächeln, oder mit Achselzucken erwidern und überhaupt unter diesem Volke, der bequemsten Gelegenheit ungeachtet, die Bekehrungsversuche der Missionarien durchgängig gescheitert sind. (P. II, 351.)

2) Warum die Bemühungen der Missionäre in Asien scheitern müssen.

Vergleicht man den Geist der Hindostanischen Glaubenslehren mit dem der Europäischen und erkennt den Vorzug jener vor diesen, so wird man sich nicht mehr wundern, daß die Anglikanischen Missionarien am Ganges so erbärmlich schlechte Geschäfte machen und mit ihren Vorträgen über ihren „maker" (Gott) bei den Brahmanen keinen Eingang finden. Wie dem in der Lehre des heiligen Veda erzogenen Brahmanen und dem ihm nacheifernden Vaisia, ja, wie dem gesammten, von dem Glauben an die Metempsychose und die Vergeltung durch sie durchdrungenen und bei jedem Vorgange im Leben ihrer eingedenken Indischen Volke zu Muthe werden muß, wenn man ihm die jüdisch-christlichen Begriffe aufdringen will, ist leicht zu ermessen. Von dem

ewigen Brahm, welches in Allem und Jedem da ist, leidet, lebt und Erlösung hofft, überzugehen zu jenem maker aus Nichts ist für die Leute eine schwere Zumuthung. Ihnen wird nie beizubringen sein, daß die Welt und der Mensch ein Machwerk aus Nichts sei. (P. II, 237—240. W. I, 421.)

3) Befugniß der asiatischen Monarchen gegenüber den christlichen Missionären.

Wenn der Kaiser von China oder der König von Siam und andere asiatische Monarchen Europäischen Mächten die Erlaubniß, Missionäre in ihre Länder zu senden, ertheilen, so sind sie ganz und gar befugt, es nur unter der Bedingung zu thun, daß sie eben so viele buddhaistische Priester, mit gleichen Rechten, in das betreffende Europäische Land schicken dürfen; wozu sie natürlich solche wählen würden, die in der jedesmaligen Europäischen Sprache vorher wohlunterrichtet sind. Da würden wir einen interessanten Wettstreit vor Augen haben und sehen, wer am meisten ausrichtet. (P. II, 240.)

Mißtrauen.

1) Gegen die Verdächtigung der Mißtrauischen.

Es gehört zu den allgemein beliebten und fest accreditirten, täglich von Unzähligen mit Selbstgenügen nachgesprochenen Irrthümern, daß, wer Andern mißtraut, selbst unredlich sei. (P. II, 64.)

2) Anempfehlung des Mißtrauens bei neuen Bekanntschaften.

Man soll sich sorgfältig hüten, von irgend einem Menschen neuer Bekanntschaft eine sehr günstige Meinung zu fassen; sonst wird man, in den allermeisten Fällen, zu eigener Beschämung, oder gar Schaden, enttäuscht werden. (P. I, 481 fg.)

Mitfreude.

Die Mitfreude ist keine unmittelbare Theilnahme am Andern, wie das Mitleid, sondern secundär. Die unmittelbare Theilnahme am Andern ist auf sein Leiden beschränkt und wird nicht, wenigstens nicht direct, auch durch sein Wohlsein erregt; sondern dieses an und für sich läßt uns gleichgültig. Der Grund hievon ist, daß der Schmerz, das Leiden, das Positive, das unmittelbar Empfundene, die Befriedigung, der Genuß, das Glück hingegen negativer Natur ist. (Vergl. Befriedigung.) Der Glückliche, Zufriedene als solcher läßt uns daher gleichgültig. Wir können zwar über das Glück, das Wohlsein, den Genuß Anderer uns freuen; dies ist dann aber secundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht als solchem, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dgl. ist. Aber nicht

der Beglückte und Genießende **rein als solcher** erregt unsere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche **rein als solcher** thut. Sogar kann der Anblick des Glücklichen und Genießenden **rein als solchen** sehr leicht unsern Neid erregen. (E. 210 fg. 237.)

Mitleid, s. unter **Moralisch**: die moralische Triebfeder.

Mittel, s. **Zweck**.

Mittelalter.

Vergleicht man das Alterthum mit dem darauf folgenden Mittelalter, etwa das Zeitalter des Perikles mit dem 14. Jahrhundert, so glaubt man kaum in beiden die selbe Art von Wesen vor sich zu haben. Dort die schönste Entfaltung der Humanität, vortreffliche Staatseinrichtungen, weise Gesetze, klug vertheilte Magistraturen, vernünftig geregelte Freiheit, sämmtliche Künste, nebst Poesie und Philosophie, auf ihrem Gipfel, und dabei das Leben durch die edelste Geselligkeit verschönert; hier hingegen die Zeit, da die Kirche die Geister und die Gewalt die Leiber gefesselt hatte, damit Ritter und Pfaffen ihrem gemeinsamen Lastthiere, dem dritten Stande, die ganze Bürde des Lebens auflegen konnten. Da findet man Faustrecht, Feudalismus und Fanatismus im engen Bunde, und in ihrem Gefolge gräuliche Unwissenheit und Geistesfinsterniß, ihr entsprechende Intoleranz, Glaubenszwiste, Religionskriege, Kreuzzüge, Ketzerverfolgungen, Inquisitionen; als Form der Geselligkeit aber das aus Rohheit und Geckerei zusammengeflickte Ritterwesen mit seinen pedantisch ausgebildeten und in ein System gebrachten Fratzen, mit degradirendem Aberglauben und affenwürdiger Weiberveneration. (P. II, 373 fg.)

Das ritterliche Ehrenprincip, keineswegs ein ursprüngliches, in der menschlichen Natur gegründetes, ist ein Kind jener Zeit, wo die Fäuste geübter waren, als die Köpfe, und die Pfaffen die Vernunft in Ketten hielten, des belobten Mittelalters und seines Ritterthums. Damals ließ man für sich den lieben Gott nicht nur sorgen, sondern auch urtheilen. Demnach wurden schwierige Rechtsfälle durch Ordalien oder Gottesurtheile entschieden, die, mit wenigen Ausnahmen, in Zweikämpfen bestanden. Und hieraus ging das Duellwesen hervor. (P. I, 402.)

Im Mittelalter, diesem Millennium der Rohheit und Unwissenheit, florirten die Bärte, ein Zeichen der Barbarei. (P. I, 190. Vergl. **Bart**.) Die Kleidung des Mittelalters, gegen die der Alten gehalten, ist geschmacklos, barbarisch und widerwärtig. (P. II, 171.)

Mittelstraße.

Des Aristoteles Grundsatz, in allen Dingen die Mittelstraße zu halten, paßt schlecht zum Moralprincip; aber er möchte leicht die beste allgemeine Klugheitsregel sein, die beste Anweisung zum glücklichen Leben.

Denn Alles ist im Leben so mißlich, auf allen Seiten liegen so viele Unbequemlichkeiten, Lasten, Leiden, Gefahren, daß man nur wie mitten durch Klippen glücklich und sicher fährt. Das μηδεν αγαν und nil admirari sind daher treffliche Regeln zur Lebensweisheit. (H. 445.)

Mnemonik, s. Gedächtnißkunst.

Modalität.

Daß die Kategorien der Modalität, also die Begriffe des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen es sind, welche die problematische, assertorische und apodictische Form des Urtheils veranlassen, ist wahr. Daß aber jene Begriffe besondere, ursprüngliche und nicht weiter abzuleitende Erkenntnißformen des Verstandes wären, ist nicht wahr. Vielmehr stammen sie aus der einzigen ursprünglichen und daher a priori uns bewußten Formen alles Erkennens her, aus dem Satze vom Grunde, und zwar unmittelbar aus diesem die Erkenntniß der Nothwendigkeit; hingegen erst indem auf diese die Reflexion angewandt wird, entstehen die Begriffe von Zufälligkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit, Wirklichkeit. Alle diese urständen daher keineswegs aus einer Geisteskraft, dem Verstande, sondern entstehen durch den Conflict des abstracten Erkennens mit dem intuitiven. (W. I, 549—556.)

Mode.

In Europa wird die Weltgeschichte von einem ganz eigenthümlichen chronologischen Tagesanzeiger begleitet, welcher, bei anschaulichen Darstellungen der Begebenheiten, jedes Decennium auf den ersten Blick erkennen läßt; derselbe steht unter der Leitung der Schneider. (Z. B. ein in Frankfurt 1856 ausgestelltes angebliches Portrait Mozarts in seinem Jünglingsalter war sogleich daran als unächt zu erkennen, daß die Kleidung einer zwanzig Jahre früheren Zeit angehörte.) Blos im gegenwärtigen Decennium ist jener Tagesanzeiger in Unordnung gerathen; weil solches nicht ein Mal Originalität genug besitzt, um, wie jedes andere, eine ihm eigene Kleidermode zu erfinden, sondern nur eine Maskerade darstellt, auf der man in allerlei längst abgelegten Trachten aus vergangener Zeit herumläuft, als ein lebendiger Anachronismus. Selbst die ihm vorhergegangene Periode hatte doch noch so viel eigenen Geist, wie nöthig ist, den Frack zu erfinden. (P. II, 481 fg. — Vergl. auch Jetztzeit.)

Modell, in der Architectur. (S. Architectur.)

Möglichkeit.

1) Unterschied der Möglichkeit überhaupt von der empirischen Möglichkeit.

Möglichkeit überhaupt ist, wie Kant zur Genüge gezeigt hat, Uebereinstimmung mit den uns a priori bewußten Bedingungen aller Erfahrung. (G. 18.) Alles den unserem Intellect angehörenden Gesetzen a priori Gemäße ist überhaupt möglich. Das den empirischen Natur-

gesetzen Entsprechende hingegen ist das in dieser Welt Mögliche. (W. I, 554.)

2) Ursprung der Kategorie der Möglichkeit aus der Reflexion.

Verlassen wir die anschauliche Natur und gehen über zum abstracten Denken; so können wir, in der Reflexion, alle Naturgesetze, die uns theils a priori, theils erst a posteriori bekannt sind, uns vorstellen, und diese abstracte Vorstellung enthält Alles, was in der Natur zu irgend einer Zeit, an irgend einem Orte ist, aber mit Abstraction von jedem bestimmten Ort und Zeit; und damit eben, durch solche Reflexion, sind wir ins weite Reich der Möglichkeit getreten. Was aber sogar auch hier keine Stelle findet, ist das Unmögliche. Es ist offenbar, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit nur für die Reflexion, für die abstracte Erkenntniß der Vernunft, nicht für die anschauliche Erkenntniß da sind; obgleich die reinen Formen dieser es sind, welche der Vernunft die Bestimmung des Möglichen und Unmöglichen an die Hand geben. Je nachdem die Naturgesetze, von denen wir beim Denken des Möglichen und Unmöglichen ausgehen, a priori oder a posteriori erkannt sind, ist die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eine metaphysische, oder nur physische. (W. I, 551.)

3) Zusammenfallen und Auseinandertreten des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen.

Der Unterschied zwischen nothwendig, wirklich und möglich ist nur in abstracto und dem Begriffe nach vorhanden; in der realen Welt hingegen fallen alle Drei in Eins zusammen. Denn Alles, was geschieht, geschieht nothwendig, weil es aus Ursachen geschieht. Demgemäß ist alles Wirkliche zugleich ein Nothwendiges, und in der Realität zwischen Wirklichkeit und Nothwendigkeit kein Unterschied; und ebenso keiner zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit; denn was nicht geschehen, d. h. nicht wirklich geworden ist, war auch nicht möglich, weil die Ursachen, ohne welche es nimmermehr eintreten konnte, selbst nicht eingetreten sind, noch eintreten konnten in der großen Verkettung der Ursachen, es war also ein Unmögliches. Jeder Vorgang ist demnach entweder nothwendig, oder unmöglich. Dieses Alles gilt aber blos von der empirisch realen Welt, also vom ganz Einzelnen als solchem. Betrachten wir hingegen mittelst der Vernunft die Dinge im Allgemeinen, sie in abstracto auffassend; so treten Nothwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit wieder auseinander; wir erkennen dann alles den unserm Intellect angehörenden Gesetzen a priori Gemäße als überhaupt möglich, das den empirischen Naturgesetzen Entsprechende als in dieser Welt möglich, auch wenn es nie wirklich geworden, unterscheiden also deutlich das Mögliche von dem Wirklichen. (W. I, 554 fg.)

Mohammedaner, s. Islam.

Moll, s. unter Musik: Die physische und arithmetische Grundlage der Musik in ihrer Beziehung zur metaphysischen Bedeutung.

Monadologie.

Die Leibnitz'sche Monadologie verwirft die Atome und die rein mechanische Physik, um eine dynamische an ihre Stelle zu setzen, worin sie Kanten vorarbeitete. Leibnitz gelangte zu der Einsicht, daß selbst die blos mechanischen Kräfte der Materie etwas Geistiges zur Unterlage haben mußten. Dieses nun aber wußte er sich nicht anders deutlich zu machen, als durch die höchst unbeholfene Fiction, daß die Materie aus lauter Seelchen bestände, welche zugleich formale Atome wären und meistens im Zustande der Betäubung sich befänden, jedoch ein Analogon der perceptio und des appetitus hätten. Hiebei führte ihn Dies irre, daß er, wie alle Andern, zur Grundlage und conditio sine qua non alles Geistigen die Erkenntniß machte, statt des Willens. Indessen verdient Leibnitzens Bestreben, dem Geiste und der Materie ein und dasselbe Princip zum Grunde zu legen, Anerkennung. Sogar könnte man darin eine Vorahndung sowohl der Kant'schen als auch der Schopenhauer'schen Lehre finden, die er jedoch nur wie durch einen Nebel sah. Denn seiner Monadologie liegt schon der Gedanke zu Grunde, daß die Materie kein Ding an sich, sondern bloße Erscheinung ist; daher man den letzten Grund ihres, selbst nur mechanischen Wirkens nicht in dem rein Geometrischen suchen muß, d. h. in Dem, was blos zur Erscheinung gehört, wie Ausdehnung, Bewegung, Gestalt; daher schon die Undurchdringlichkeit nicht eine blos negative Eigenschaft ist, sondern die Aeußerung einer positiven Kraft. (P. I, 80 fg.)

Monarchie.

1) Nothwendigkeit und Natürlichkeit der Monarchie.

Eine Staatsverfassung, in welcher blos das abstracte Recht, ohne allen Zusatz von Willkür und Gewalt, sich verkörpert, paßt nicht für Wesen, wie die Menschen sind. Weil nämlich die große Mehrzahl derselben höchst egoistisch, ungerecht, rücksichtslos, lügenhaft, mitunter sogar boshaft und dabei mit sehr dürftiger Intelligenz ausgestattet ist, so erwächst hieraus die Nothwendigkeit einer in Einem Menschen concentrirten, selbst über dem Gesetz und dem Recht stehenden, völlig unverantwortlichen Gewalt, vor der sich Alles beugt, und die betrachtet wird als ein Wesen höherer Art, ein Herrscher von Gottes Gnaden. Nur so läßt sich auf die Länge die Menschheit zügeln und regieren. (P. II, 269.)

Ueberhaupt ist die monarchische Regierungsform die dem Menschen natürliche, fast so wie sie es den Bienen und Ameisen, den reisenden Kranichen, den wandernden Elephanten, den zu Raubzügen vereinigten Wölfen und andern Thieren mehr ist, welche alle Einen an die Spitze ihrer Unternehmung stellen. Auch muß jede menschliche, mit Gefahr

verknüpfte Unternehmung, jeder Heereszug, jedes Schiff, Einem Oberbefehlshaber gehorchen; überall muß Ein Wille der leitende sein. Sogar der thierische Organismus ist monarchisch construirt; das Gehirn allein ist der Lenker und Regierer, das Hegemonikon. Selbst das Planetensystem ist monarchisch. (P. II, 271 fg. — Vergl. auch Königthum.)

2) Wohin die Monarchien tendiren.

Die Republiken tendiren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb ersonnene Mittelweg der constitutionellen Monarchie tendirt zur Herrschaft der Factionen. (W. I, 406.)

3) Ein großer Vorzug der Monarchie vor der Republik.

In Republiken wird es den überlegenen Köpfen schwerer, zu hohen Stellen und dadurch zu unmittelbarem politischen Einfluß zu gelangen, als in Monarchien. Denn gegen solche Köpfe sind nun einmal überall und immer sämmtliche bornirte, schwache und gewöhnliche Köpfe instinctmäßig verbündet. Ihrer stets zahlreichen Schaar nun wird es bei einer republikanischen Verfassung leicht gelingen, die überlegenen zu unterdrücken und auszuschließen, um ja nicht von ihnen überflügelt zu werden. In der Monarchie dagegen ist diese überall natürliche Ligue der bornirten gegen die bevorzugten Köpfe doch nur einseitig vorhanden, nämlich blos von unten; von oben hingegen haben hier Verstand und Talent natürliche Fürsprache und Beschützer. In Monarchien hat der Verstand immer noch viel bessere Chancen gegen seinen unversöhnlichen und allgegenwärtigen Feind, die Dummheit, als in Republiken. Dieser Vorzug aber ist ein großer. (P. II, 270 fg.)

Monate.

Ueber den Einfluß der Monate auf die Gesundheit s. Gesundheit.

Mönchthum, s. Katholicismus und Kloster.

Mond.

1) Eine Hypothese über die Mondoberfläche.

Das Wasser des Mondes — dies ist jedoch nur als eine gewagte Hypothese zu betrachten — ist nicht abwesend, sondern gefroren, indem der Mangel einer Atmosphäre eine fast absolute Kälte herbeiführt, welche sogar die, außerdem durch denselben begünstigte Verdunstung des Eises nicht zuläßt. Nämlich bei der Kleinheit des Mondes müssen wir seine innere Wärmequelle als erschöpft, oder wenigstens als nicht mehr auf die Oberfläche wirkend betrachten. Von der Sonne erhält er nicht mehr Wärme, als die Erde. Wir haben also keinen stärkern erwärmenden Einfluß der Sonne auf den Mond anzunehmen, als der ist, den sie auf die Erde hat; ja sogar einen schwächern, da derselbe für jede Seite zwar 14 Tage dauert, dann aber durch eine eben so

lange Nacht unterbrochen wird, welche die Anhäufung seiner Wirkung verhindert. — Nun aber ist jede Erwärmung durch das Sonnenlicht von der Gegenwart einer Atmosphäre abhängig. Da diese nun dem Monde fehlt, so hätten wir uns alles Wasser auf demselben als in Eis verwandelt und namentlich den ganzen, so räthselhaften, grauern Theil seiner Oberfläche, den man allezeit als maria bezeichnet hat, als gefrorenes Wasser anzusehen. (P. II, 140—143.)

2) Der Lauf des Mondes als Beispiel für die Identität des Wesentlichen in der Bewegung der Himmelskörper und im Handeln des Menschen. (S. unter Himmel: Analogie der Bewegung der Himmelskörper mit dem Handeln des Menschen.)

3) Ob Leben auf dem Monde möglich ist.

Der Schluß vom Mangel der Atmosphäre und des Wassers auf Abwesenheit alles Lebens ist nicht ganz sicher; sogar könnte man ihn kleinstädtisch nennen, sofern er auf der Voraussetzung partout comme chez nous beruht. Das Phänomen des thierischen Lebens könnte wohl noch auf andere Weise vermittelt werden, als durch Respiration und Blutumlauf, da das Wesentliche alles Lebens allein der beständige Wechsel der Materie beim Beharren der Form ist. Wir freilich können uns dies nur unter Vermittelung des Flüssigen und Dunstförmigen denken. (P. II, 143.)

4) Aesthetische Wirkung des Mondes.

Warum wirkt der Anblick des Vollmondes so wohlthätig und erhebend? Weil der Mond ein Gegenstand der Anschauung, aber nie des Wollens ist. Ferner ist er erhaben, d. h. stimmt uns erhaben, weil er, ohne alle Beziehung auf uns, dem irdischen Treiben ewig fremd dahinzieht und Alles sieht, aber an nichts Antheil nimmt. Bei seinem Anblick schwindet daher der Wille mit seiner steten Noth aus dem Bewußtsein und läßt es als ein rein erkennendes zurück. Vielleicht wird der Eindruck des Erhabenen noch erhöht durch das sich beimischende Gefühl, daß wir diesen Anblick mit Millionen theilen, deren individuelle Verschiedenheit darin erlischt, so daß sie in diesem Anschauen Eins sind. Endlich wird der Eindruck des Erhabenen auch dadurch befördert, daß der Mond leuchtet, ohne zu wärmen, worin gewiß der Grund liegt, daß man ihn keusch genannt hat. (W. II, 426 fg.)

Monogamie, s. unter Ehe: Ehegesetze.

Monotheismus, s. Judenthum und Gott.

Monumente, s. Denkmale.

Moral.

1) Gegenstand der Moral.

In der Moral ist der Wille, die Gesinnung, der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale. Dadurch unterscheidet sie sich vom Staat, den Wille und Gesinnung, blos als solche, ganz und gar nicht kümmern, sondern allein die That. (W. I, 406.)

Es kommt der Ethik blos auf Das an, was gewollt wird, nicht auf Das was geschieht; mit dem Erfolg der That mögen nachher Zufall und Irrthum spielen, in deren Reich die bloße Begebenheit als solche liegt, — das ändert nichts am ethischen Werth der That. Für die Ethik hat die Außenwelt und ihre Begebenheiten blos insofern Realität, als sie Zeichen des Willens sind, der durch sie bestimmt wurde; außerdem sind sie ihr nichtig. (H. 389.)

Aus dem erneuerten Spinozismus unserer Tage ist die hegelisch-pantheistische, auf dem plattesten Realismus beruhende Ansicht entstanden, die Ethik solle nicht das Thun der Einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoffe haben. Nichts kann verkehrter sein, als diese Ansicht. Denn in jedem Einzelnen erscheint der ganze ungetheilte Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. Die Massen haben nicht mehr Inhalt, als jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom Wollen handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuum vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich moralisch. Die Völker sind eigentlich bloße Abstractionen, die Individuen allein existiren wirklich. (W. II, 675 fg.)

2) Aufgabe der Moral.

Der Zweck der Moral als Wissenschaft ist nicht anzugeben, wie die Menschen handeln sollen. (S. unter Kritik der imperativen Form der Moral.) Vielmehr hat sie es mit dem wirklichen Handeln der Menschen zu thun und hat den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären, und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Moral kein anderer Weg, als der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir ächten moralischen Werth zuerkennen müssen, — welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menschenliebe und wirklichen Edelmuths sein werden. Diese sind sodann als ein gegebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweisen haben, welche den Menschen zu Handlungen dieser, von jeder andern specifisch verschiedenen Art bewegt. Diese Triebfeder, nebst der Empfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derselben das Fundament der Moral

sein. Hingegen eine Construction a priori, eine absolute Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen in abstracto enthaltend, zu liefern, kann nicht Aufgabe der Ethik sein. (E. 195.) Die Moral hat es mit dem wirklichen Handeln des Menschen und nicht mit apriorischem Kartenhäuserbau zu thun, an dessen Ergebnisse sich im Ernst und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel sein würde, wie die einer Klystierspritze bei einer Feuersbrunst. (E. 143.)

3) Wichtigkeit der moralischen Untersuchungen.

Daß moralische Untersuchungen ungleich wichtiger sind, als physikalische, und überhaupt als alle andern, folgt daraus, daß sie fast unmittelbar das Ding an sich betreffen, nämlich diejenige Erscheinung desselben, an der es, vom Lichte der Erkenntniß unmittelbar getroffen, sein Wesen offenbart als Wille. Physikalische Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der Vorstellung, d. i. der Erscheinung, und zeigen blos, wie die niedrigsten Erscheinungen des Willens sich in der Vorstellung gesetzmäßig darstellen. — Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der physischen Seite in ihren Resultaten für uns trostlos; auf der moralischen Seite allein ist Trost zu finden. (W. II, 674.) Physikalische Wahrheiten können viel äußere Bedeutsamkeit haben; aber die innere fehlt ihnen. Diese ist das Vorrecht der intellectuellen und moralischen Wahrheiten, als welche die höchsten Stufen der Objectivation des Willens zum Thema haben; während jene die niedrigsten. (P. II, 215.)

4) Gegen die skeptische Ansicht von der Moral.

Nach der skeptischen Ansicht giebt es gar keine natürliche, von menschlicher Satzung unabhängige Moral, sondern diese ist durch und durch ein Artefact, ein Mittel erfunden zur bessern Bändigung des eigensüchtigen und boshaften Menschengeschlechts. Nun wäre es allerdings ein großer Irrthum, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menschen rein moralischen Ursprungs wären. Die allermeiste Ehrlichkeit im menschlichen Verkehr läßt sich vielmehr auf egoistische Motive zurückführen. Wir haben also nicht sogleich in heiligem Eifer aufzufahren, wenn ein Moralist einmal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde blos conventionell wäre, und er demnächst, dieses Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber doch egoistische Gründe zurückzuführen sich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es versucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen ist dies sogar wirklich wahr. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menschenliebe wahr sei, leidet keinen Zweifel, da sie oft aus Ostentation, sehr oft aus dem Glauben an eine dereinstige Retribution oder aus sonstigen egoistischen Gründen hervorgehen. Allein eben so

gewiß ist es, daß es Handlungen ganz uneigennütziger Menschenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt, wenngleich sie zu den seltenen Ausnahmen gehören. Die sämmtlichen skeptischen Bedenklichkeiten sind also zwar geeignet, unsere Erwartungen von der moralischen Anlage im Menschen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen, reichen aber keineswegs hin, das Dasein aller ächten Moralität abzuleugnen. (E. 186—195.)

5) Unterschied zwischen Princip und Fundament der Moral.

Princip und Fundament der Ethik sind zwei ganz verschiedene Dinge, obwohl sie meistens und bisweilen wohl absichtlich vermischt werden.

Das Princip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hat, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, das ὅ,τι der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das διότι der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußern Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Das ὅ,τι ist leicht, das διότι hingegen sehr schwer anzugeben. Ueber den Inhalt des ὅ,τι, des Princips oder Grundsatzes sind eigentlich alle Ethiker einig, in so verschiedene Formen sie ihn auch kleiden. Dagegen wird das eigentliche Fundament der Ethik, wie der Stein der Weisen, seit Jahrtausenden gesucht. (E. 136 fg.)

6) Formel des Moralprincips.

Der einfachste und reinste Ausdruck, auf den sich das Princip, der Grundsatz der Moral zurückführen läßt, ist: Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva. Dies ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen, das Datum, zu welchem das Quaesitum das Problem jeder Ethik ist, die Folge, zu der man den Grund verlangt. Jedes andere Moralprincip ist als eine Umschreibung, ein indirecter oder verblümter Ausdruck jenes einfachen Satzes anzusehen. (E. 137 fg.)

7) Kritik der imperativen Form der Moral.

Die imperative Form der Moral oder die Moral in Form des Gesetzes, Gebotes, Sollens, hat ihren Ursprung in der theologischen Moral. In den christlichen Jahrhunderten hat die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen. Da nun diese wesentlich eine gebietende ist; so ist auch die philosophische in Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, vermeinend, dies sei ihre eigene und natürliche Gestalt. So unleugbar nun aber auch die metaphysische, d. h. über dieses erscheinende Dasein hinaus

sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist; so wenig ist es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Die Fassung der Ethik in einer imperativen Form, als Pflichtenlehre, und das Denken des moralischen Werthes oder Unwerthes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von Pflichten, stammt, mit sammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog. Demgemäß beruht sie wesentlich auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe verkündigenden Willen und ist davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Voraussetzung eines solchen in der Theologie ist; so wenig darf sie stillschweigend und ohne Weiteres in die philosophische Moral gezogen werden. Dann darf man aber auch nicht vorweg annehmen, daß in dieser die imperative Form, das Aufstellen von Geboten, Gesetzen und Pflichten, sich von selbst verstehe und ihr wesentlich sei; wobei es ein schlechter Nothbehelf ist, die solchen Begriffen ihrer Natur nach wesentlich anhängende äußere Bedingung durch das Wort „absolut" oder „kategorisch" zu ersetzen, als wodurch eine Contradictio in adjecto entsteht. (E. 120—126. W. I, 620.)

8) Bedürfniß der metaphysischen Grundlage für die Moral.

Wie am Ende jeder Forschung und jeder Realwissenschaft; so steht auch in der Moral der menschliche Geist vor einem Urphänomen, welches zwar alles unter ihm Begriffene und aus ihm Folgende erklärt, selbst aber unerklärt bleibt und als ein Räthsel vorliegt. Auch hier also stellt sich die Forderung einer Metaphysik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene. Diese Forderung erhebt auch hier die Frage, warum das Vorhandene und Verstandene sich so und nicht anders verhalte, und wie aus dem Wesen an sich der Dinge der dargelegte Charakter der Erscheinung hervorgehe. Ja, bei der Moral ist das Bedürfniß einer metaphysischen Grundlage um so dringender, als die philosophischen, wie die religiösen Systeme darüber einig sind, daß die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen zugleich eine metaphysische, d. h. über die bloße Erscheinung der Dinge und somit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Dasein der Welt und dem Loose des Menschen in engster Beziehung stehende sein müsse. (E. 260—263. 109.)

9) Kritik der populären Begründung der Moral durch die Theologie.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet, als ausgesprochener Wille Gottes. Gewiß läßt sich keine wirksamere Begründung der Moral denken, als die theologische; denn wer würde so vermessen sein, sich dem Willen des Allmächtigen und Allwissenden zu

widersetzen? Gewiß Niemand; wenn nur derselbe auf eine ganz authentische, unbezweifelbare, so zu sagen officielle Weise verkündigt wäre. Aber diese Bedingung ist es, die sich nicht erfüllen läßt. Hierzu kommt noch die Erkenntniß, daß ein blos durch angedrohte Strafe und verheißene Belohnung bewirktes moralisches Handeln im Grunde auf Egoismus beruht, also kein moralisches wäre. Vollends aber seit Kants zerstörender Kritik der speculativen Theologie ist weniger als je an eine Begründung der Ethik durch Theologie zu denken. (E. 111 fg.)

Soll nun aber einmal die Moral durch ein mythisches Dogma gestützt werden, wie hoch steht da das der Metempsychose über jedem anderen! (H. 428. — Vergl. Metempsychose.)

10) Unvereinbarkeit der Moral mit dem Theismus, Pantheismus und Naturalismus. (S. unter Gott: Gegenbeweise gegen das Dasein Gottes; ferner s. Pantheismus und Naturalismus.)

11) Die Moral der Alten. (S. d. Alten.)

12) Die Moral des Christenthums. (S. Christenthum.)

(Ueber die zur Moral gehörigen Begriffe: Tugend, Pflicht, Gut, Freiheit, Gewissen siehe diese Artikel.)

Moralisch. Moralität.

1) Kriterium der Handlungen von ächt moralischem Werth.

Legale Handlungen können aus egoistischen Triebfedern hervorgehen, aber nicht ächt moralische. Dogmen sind zwar geeignet, Legalität zu erzeugen, aber nicht Moralität. Angenommen, daß der Glaube an Götter, deren Wille und Gebot die sittliche Handlungsweise wäre, und welche diesem Gebot durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieser, oder in der andern Welt, Nachdruck ertheilten, allgemein Wurzel faßte und die beabsichtigte Wirkung hervorbrächte; so würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, selbst über die Gränze hinaus, bis zu welcher Justiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht sein; aber Jeder fühlt, daß es keineswegs Dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Gesinnung verstehen. Denn offenbar würden alle durch Motive solcher Art hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Dagegen ist das Kriterium der Handlungen von ächt moralischem Werth die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschlichen Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen im weitesten Sinne des Wortes. Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. (E. 202—204. 206. 207.)

2) Antimoralische Triebfedern.

Die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat, ist der Egoismus. (S. Egoismus.) Er ist die vorzüglich der Tugend der Gerechtigkeit sich entgegenstellende antimoralische Triebfeder. Die zweite, mehr der Tugend der Menschenliebe gegenübertretende antimoralische Triebfeder ist das Uebelwollen oder die Gehässigkeit. Aus dem Egoismus entspringen Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffarth u. s. w.; aus der Gehässigkeit aber Mißgunst, Neid, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verläumdung, Insolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit u. s. w. — Die erste Wurzel (der Egoismus) ist mehr thierisch, die zweite (die Gehässigkeit) mehr teuflisch. (E. 196—201.)

3) Die moralische Triebfeder.

Die moralische Triebfeder muß schlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine sich von selbst ankündigende, deshalb positiv wirkende, folglich reale sein; und da für den Menschen nur das Empirische, oder doch als möglicherweise empirisch vorhanden Vorausgesetzte Realität hat; so muß die moralische Triebfeder in der That eine empirische sein und als solche ungerufen sich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unser Fragen danach zu warten, von selbst auf uns eindringen, und dies mit solcher Gewalt, daß sie die entgegenstehenden, riesenstarken, egoistischen Motive wenigstens möglicherweise überwinden kann. (E. 143.) Dieser Forderung entspricht allein das Mitleid.

Die Quelle aller freien Gerechtigkeit und aller ächten Menschenliebe, dieser beiden Kardinaltugenden, ist das Mitleid, d. h. die ganz unmittelbare, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängige Theilnahme zunächst am Leiden des Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. (E. 208. — Vergl. Gerechtigkeit und Menschenliebe.) Das Mitleid besteht in der Identification des eigenen Selbst mit dem des Andern und entspringt aus der Durchschauung des principii individuationis, also aus jener intuitiven Erkenntniß, welche die gänzliche Unterscheidung zwischen mir und dem Andern, auf welcher gerade der Egoismus beruht, aufhebt. (Vergl. unter Individuation: Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatze zu der es durchschauenden.) Es ist ein Irrthum, zu meinen, das Mitleid entstehe durch eine augenblickliche Täuschung der Phantasie, indem wir selbst uns an die Stelle des Leidenden versetzten und nun in der Einbildung seine Schmerzen an unserer Person zu leiden wähnten. So ist es keineswegs; sondern es bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende ist, nicht wir, und geradezu in seiner Person, nicht in

unserer, fühlen wir das Leiden, zu unserer Betrübniß. Wir leiden mit ihm, also in ihm; wir fühlen seinen Schmerz als den seinen und haben nicht die Einbildung, daß es der unserige sei. Die Erklärung der Möglichkeit dieses höchst wichtigen Phänomens kann nur metaphysisch ausfallen. (E. 208—212. 261—274.)

Daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder sei, wird durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt. (E. 231—249.)

4) Gegensatz der moralischen Grundgesinnung.

Der Punkt, an welchem die moralischen Tugenden und Laster des Menschen zuerst auseinandergehen, ist der Gegensatz der Grundgesinnung gegen Andere, welche nämlich entweder den Charakter des Neides, oder aber den des Mitleids annimmt. Denn diese zwei diametral entgegengesetzten Eigenschaften trägt jeder Mensch in sich, indem sie entspringen aus der ihm unvermeidlichen Vergleichung seines eigenen Zustandes mit dem der Andern. Je nachdem nun das Resultat dieser auf seinen individuellen Charakter wirkt, wird die eine oder die andere Eigenschaft seine Grundgesinnung und die Quelle seines Handelns. Der Neid nämlich baut die Mauer zwischen Du und Ich fester auf; dem Mitleid wird sie dünn und durchsichtig; ja bisweilen reißt es sie ganz ein, wo dann der Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich verschwindet. (P. II, 218.)

5) Gleichheit der moralischen Bedeutung der Handlungen bei Verschiedenheit der äußern Erscheinung.

An sich sind alle Handlungen (opera operata) blos leere Bilder und allein die Gesinnung, welche zu ihnen leitet, giebt ihnen moralische Bedeutsamkeit. Diese aber kann wirklich ganz die selbe sein bei sehr verschiedener äußerer Erscheinung. Bei gleichem Grade von Bosheit kann der Eine auf dem Rade, der Andere ruhig im Schooße der Seinigen sterben. Es kann derselbe Grad von Bosheit sein, der sich bei einem Volke in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus, beim andern hingegen in Hofintriguen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art fein und leise en miniature ausspricht; das Wesen bleibt das selbe. (W. I, 436.) Es ist unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt; ob man aber beim Spiel betrügt, oder ehrlich zu Werke geht, das ist das Wesentliche. (W. I, 189.)

6) Der moralische Unterschied der Charaktere.

Das Vorwalten der einen oder der andern der beiden antimoralischen Triebfedern (Egoismus und Gehässigkeit), oder aber der moralischen Triebfeder (Mitleid), giebt die Hauptlinie in der ethischen Classification der Charaktere. (E. 201.) Der so große Unterschied im moralischen Verhalten der Menschen beruht auf dem angeborenen und unvertilgbaren Unterschied der Charaktere. (S. Charakter.) Die drei ethischen

Grundtriebfedern des Menschen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, sind in Jedem in einem andern und unglaublich verschiedenen Verhältnisse vorhanden. Dieser unglaublich großen, angeborenen und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß regen Jeden nur diejenigen Motive vorwaltend an, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat, so wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt; und wie Dieses, so ist auch Jenes nicht zu ändern. Das Grundwesentliche, das Entschiedene, ist im Moralischen, wie im Intellectuellen und Physischen, das Angeborene. (E. 249—256. P. II, 245.) Die moralische Verschiedenheit der Charaktere ist so groß, wie die intellectuelle der Köpfe; womit gewiß viel gesagt ist. (E. 194.)

Unmöglich können wir annehmen, daß solche Unterschiede, die das ganze Wesen des Menschen umgestalten und durch nichts aufzuheben sind, welche ferner im Conflict mit den Umständen seinen Lebenslauf bestimmen, ohne Schuld oder Verdienst der damit Behafteten vorhanden sein könnten und das bloße Werk des Zufalls wären. Schon hieraus ist evident, daß der Mensch in gewissem Sinne sein eigenes Werk sein muß, so sehr auch sein empirischer Ursprung ein zufälliger zu sein scheint. (W. II, 685 fg. P. II, 242 fg.)

(Ueber den Einfluß der Erziehung, Belehrung und des Beispiels auf die Moralität des Charakters s. Besserung, Beispiel, Erziehung.)

7) Was bei der moralischen Beurtheilung der Handlungen der eigentliche Gegenstand des Lobes oder Tadels ist.

Auf der Erkenntniß der Unveränderlichkeit des Charakters beruht es, daß wenn wir den moralischen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv bestimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menschen inhärirenden Factor dieser That. — Auf der selben Erkenntniß beruht es, daß die wahre Ehre, ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt, ihn, wie man sagt, brandmarkt. (E. 50 fg.)

8) Die über die Natur hinausgehende Quelle und Wirkung der Moralität.

Die Moralität hat eine Quelle, welche über die Natur hinaus liegt, daher sie mit den Aussagen derselben in Widerspruch steht. Darum aber tritt sie dem natürlichen Willen, als welcher an sich schlechthin egoistisch ist, geradezu entgegen, ja, die Fortsetzung ihres Weges führt zur Aufhebung desselben. (W. II, 241.)

Die moralischen Tugenden, Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wenn lauter, daraus entspringen, daß der Wille zum Leben, das prin-

cipium individuationis durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wiedererkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, daß der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt; so daß man gleichnißweise sagen könnte, er schlage bereits mit den Flügeln, um davonzufliegen. Umgekehrt, sind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit, Anzeichen des Gegentheils, also der tiefsten Befangenheit in jenem Wahn. Nächstdem aber sind jene moralischen Tugenden ein Beförderungsmittel der Selbstverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. (W. II, 693 fg.)

Das Moralische liegt zwischen der Bejahung des Willens zum Leben (Erbsünde) und der Verneinung desselben (Erlösung); es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens. (W. II, 696.) Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, daß eine solche im letzten Grunde aus der unmittelbaren Erkenntniß der numerischen Identität des inneren Wesens alles Lebenden entspringt. Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individualität, Egoismus, Haß, Bosheit entspringen aus einer Wurzel; und eben so andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun schon die moralischen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Wesen entstehen, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt, so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist. (W. II, 698.)

(Ueber die Unfähigkeit der Thiere zur eigentlichen Moralität s. Thier.)

9) Moralische Bedeutung der Welt.

Daß die Welt blos eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der größte, verderblichste Irrthum, die eigentliche Perversität der Gesinnung. (P. II, 205.) In der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" ist bewiesen, daß die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem Willen in uns. Dadurch tritt die moralische Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden Kraft. Denn der Beschaffenheit des Willens muß seine Erscheinung genau entsprechen. Hierauf beruht die ewige Gerechtigkeit (s. unter Gerechtigkeit: die ewige Gerechtigkeit), und die Welt, obgleich aus eigener Kraft bestehend, erhält durchweg eine moralische Tendenz. Sonach ist jetzt allererst das seit Sokrates angeregte Problem wirklich gelöst und die Forderung der

denkenden, auf das Moralische gerichteten Vernunft befriedigt. (W. II, 676 fg.) Eine bloße Moralphilosophie ohne Erklärung der Natur, wie sie Sokrates einführen wollte, ist einer Melodie ohne Harmonie, welche Rousseau ausschließlich wollte, ganz analog, und im Gegensatz hievon wird eine bloße Physik und Metaphysik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entsprechen. (W. I, 313.)

Moraltheologie.

Die von Kant aus der Moral entwickelte Theologie, die bekannte blos auf Moral gestützte Theologie ist nur scheinbar aus seiner Moral hervorgegangen, da diese in ihrer imperativen Form vielmehr die Theologie schon zur Voraussetzung hatte. In der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraschung, die ein Künstler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er sie zuvor weislich practicirt hatte. (E. 125 fg.)

Kants Darstellung, wenn wohl verstanden, besagt nichts Anderes, als daß die Annahme eines nach dem Tode vergeltenden, gerechten Gottes ein brauchbares und ausreichendes regulatives Schema sei, zum Behuf der Auslegung der gefühlten ernsten, ethischen Bedeutsamkeit unsers Handelns, wie auch der Leitung dieses Handelns selbst, also gewissermaßen eine Allegorie der Wahrheit, analog dem noch wahrern und werthvollern Dogma von der vergeltenden Metempsychose. (S. Metempsychose.) In diesem Sinne hat man Kants Moraltheologie zu nehmen, obgleich er selbst nicht so unumwunden, wie hier geschieht, sich über das eigentliche Sachverhältniß ausdrücken durfte. Die theologischen und philosophischen Schriftsteller der nachkant'schen Zeit haben meistens gesucht, der Kant'schen Moraltheologie das Ansehen eines wirklichen dogmatischen Theismus, eines neuen Beweises des Daseins Gottes zu geben. Das ist sie aber durchaus nicht; sondern sie gilt ganz allein innerhalb der Moral, blos zum Behuf der Moral und kein Strohbreit weiter. (P. I, 120 fg.)

Mord, s. Unrecht.

Morganatische Ehe, s. Fürsten.

Morgen, s. Tag.

Morphologie.

Von den zwei Hauptabtheilungen der Naturwissenschaft, Aetiologie und Morphologie (vergl. Aetiologie), hat es die letztere mit der Beschreibung der Gestalten, der bleibenden Formen, zu thun. Sie ist das, was man, wenngleich uneigentlich, Naturgeschichte nennt, in seinem ganzen Umfange. Besonders als Botanik und Zoologie lehrt sie uns die verschiedenen, beim unaufhörlichen Wechsel der Individuen bleibenden, organischen und dadurch fest bestimmten Gestalten kennen, welche einen großen Theil des Inhalts der anschaulichen Vorstellung ausmachen;

sie werden von ihr classificirt, gesondert, vereinigt, nach natürlichen und künstlichen Systemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Uebersicht und Kenntniß aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende, unendlich nüancirte Analogie derselben im Ganzen und in den Theilen nachgewiesen (unité de plan), vermöge welcher sie sehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht mitgegebenes Thema gleichen. Der Uebergang der Materie in jene Gestalten, d. h. die Entstehung der Individuen, ist kein Haupttheil der Betrachtung, da jedes Individuum aus den ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche, überall gleich geheimnißvoll, sich bisjetzt der deutlichen Erkenntniß entzieht; das Wenige aber, was man davon weiß, findet seine Stelle in der Physiologie, die schon der ätiologischen Naturwissenschaft angehört. Zu dieser neigt sich auch schon die der Hauptsache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, besonders da, wo sie Geologie wird. (W. I, 114 fg. 167 fg.)

Motiv. Motivation.

1) Gesetz der Motivation. (S. unter Grund: Satz vom Grunde des Handelns.)

2) Was durch die Motive bestimmt wird.

Die Motive bestimmen nie mehr, als das, was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen will; nicht aber daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein gesammtes Wollen charakterisirt. Daher ist mein Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären; sondern diese bestimmen blos seine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, sind blos der Anlaß, bei dem sich mein Wille zeigt, dieser selbst hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Gesetzes der Motivation. Lediglich unter Voraussetzung meines empirischen Charakters ist das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns; abstrahire ich aber von meinem Charakter und frage, warum ich überhaupt dieses und nicht jenes will; so ist keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erscheinung des Willens dem Satze vom Grunde unterworfen ist, nicht aber er selbst, der insofern grundlos zu nennen ist. (W. I, 127. 194.) Wie jede Aeußerung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine; so hat jeder einzelne Willensact ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines; ja, im Grunde ist dies Beides Eins und das Selbe. (W. II, 407 fg.)

Die Motive bestimmen eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen, während ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom Subject ausgeht. (E. 92.)

3) Was dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt.

Das Motiv wirkt nur unter der Voraussetzung, daß es überhaupt ein Bestimmungsgrund des zu erregenden Willens sei, so wie auch die

physikalischen und chemischen Ursachen, desgleichen die Reize ebenfalls nur wirken, sofern der zu afficirende Körper für sie empfänglich ist. Der Wille ist Das, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt, die geheime Sprungfeder der durch dasselbe hervorgerufenen Bewegung. (E. 33.) Das Motiv wirkt nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den Charakter desselben nennt; diesem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung, — individualisirt ihn für den concreten Fall. (W. II, 391.)

4) Intellectuelle Bedingung der Wirksamkeit der Motive.

Zur Wirksamkeit der Motive ist nicht blos ihr Vorhandensein, sondern auch ihr Erkanntwerden erfordert; denn, nach einem sehr guten Ausdruck der Scholastiker, causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Damit z. B. das Verhältniß, welches in einem gegebenen Menschen Egoismus und Mitleid zu einander haben, hervortrete, ist es nicht hinreichend, daß derselbe etwa Reichthum besitze und fremdes Elend sehe; sondern er muß auch wissen, was sich mit dem Reichthum machen läßt, sowohl für sich, als für Andere; und nicht nur muß fremdes Leiden sich ihm darstellen, sondern er muß auch wissen, was Leiden, aber auch, was Genuß sei. Vielleicht weiß er bei einem ersten Anlaß dieses Alles nicht so gut, wie bei einem zweiten; und wenn er nun bei gleichem Anlaß verschieden handelt, so liegt dies nur daran, daß die Umstände eigentlich andere waren, nämlich dem Theil nach, der von seinem Erkennen derselben abhängt, wenn sie gleich dieselben zu sein scheinen. — Wie das Nichtkennen wirklich vorhandener Umstände ihnen die Wirksamkeit nimmt, so können andererseits ganz imaginäre Umstände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuschung, sondern auch im Ganzen und auf die Dauer. (W. I, 348 fg.)

5) Analogie der Wirkung der Motive mit der Wirkung der Centripetalkraft.

Man kann das Handeln des Menschen als das nothwendige Product des Charakters und der Motive sich veranschaulichen an dem Lauf eines Planeten, als welcher das Resultat der diesem beigegebenen Tangential- und der von seiner Sonne aus wirkenden Centripetalkraft ist, wobei die erstere Kraft den Charakter, die letztere den Einfluß der Motive darstellt. Das ist fast mehr als ein bloßes Gleichniß, sofern nämlich die Tangentialkraft, von welcher eigentlich die Bewegung ausgeht, während sie von der Gravitation beschränkt wird, metaphysisch genommen, der in einem solchen Körper sich darstellende Wille ist. (P. II, 247.)

6) Einfluß der Nähe des Motivs auf die Stärke seiner Wirkung.

Den überlegtesten Entschluß kann ein unbedeutendes, aber unmittelbar gegenwärtiges Gegenmotiv in momentanes Wanken versetzen. Denn der relative Einfluß der Motive steht unter einem Gesetz, welches dem, nach welchem die Gewichte auf den Wagebalken wirken, gerade entgegengesetzt ist, und in Folge dessen ein sehr kleines, aber sehr nahe liegendes Motiv ein an sich viel stärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes überwiegen kann. (W. II, 164. — Vergl. Affect.)

7) Das stärker wirkende Motiv als ein Zeichen des Charakters.

Wenn zwei entgegengesetzte, und beide sehr starke Motive, A und B, auf einen Menschen wirken, mir nun aber sehr daran liegt, daß er A wähle, noch mehr aber daran, daß er seiner Wahl nicht wieder ungetreu werde; so muß ich nicht etwa den vollen Eindruck des Motivs B auf ihn verhindern und ihm nur immer A vorhalten; vielmehr muß ich ein Mal beide Motive ihm höchst lebhaft und deutlich vorhalten, so daß sie mit ihrer ganzen Stärke auf ihn wirken. Was er nun erwählt, ist die Entscheidung seines innersten Wesens und steht daher fest. Ich habe nun seinen Willen erkannt und kann auf dessen Wirken so fest bauen, wie auf das einer Naturkraft. So gewiß das Feuer zündet und das Wasser näßt; so gewiß handelt er nach dem Motive, das sich als das stärkere für ihn erwiesen. (H. 394.)

8) Nothwendige Beziehung jedes Motivs auf Wohl und Wehe.

Da Das, was den Willen bewegt, allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Wortes ist; so muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben. (E. 205.)

9) Einfluß der Motive auf den Intellect.

Ein stark wirkendes Motiv, wie der sehnsüchtige Wunsch, die dringende Noth, steigert bisweilen den Intellect zu einem Grade, dessen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten. Schwierige Umstände, welche uns die Nothwendigkeit gewisser Leistungen auflegen, entwickeln ganz neue Talente in uns, deren Keime uns verborgen geblieben waren. (W. II, 248 fg.)

10) Gegensatz zwischen Motivation und Instinct. (S. Instinct.)

11) Einfluß der Motive auf die Moralität.

Durch Motive läßt sich Legalität erzwingen, nicht Moralität; man kann das Handeln umgestalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moralischer Werth zusteht. (E. 255.)

12) Das Medium der Motive s. Intellect und Gehirn.

Musik.

1) Unterschied der Musik von den andern Künsten.

Die Musik steht ganz abgesondert von den andern schönen Künsten. Sie ist nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Wesen in der Welt; dennoch muß sie sich, analog den übrigen Künsten, zur Welt in irgend einem Sinne wie Darstellung zum Dargestellten, wie Nachbild zum Vorbilde verhalten. Auch muß ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine sehr innige, unendlich wahre und richtig treffende sein, weil sie von Jedem augenblicklich verstanden wird und eine gewisse Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen giebt, daß ihre Form sich auf ganz bestimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt. Worin besteht nun diese eigenthümliche nachbildliche Beziehung der Musik zur Welt, durch die sie sich von den andern Künsten unterscheidet? In Folgendem. Zweck aller andern Künste ist, die Erkenntniß der Ideen durch Darstellung einzelner Dinge anzuregen. Sie alle objectiviren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideen. Die Musik hingegen, die Ideen übergehend, ist eine so unmittelbare Objectivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind. Die Musik ist also keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objectität auch die Ideen sind. Deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger, als die der andern Künste; denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen. Da es inzwischen der selbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen, als in der Musik, nur in jedem von beiden auf verschiedene Weise, objectivirt; so muß ein Parallelismus, eine Analogie sein zwischen der Musik und den Ideen. (W. I, 302—304.)

Die Musik ist darin von allen andern Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung oder, richtiger, der adäquaten Objectität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebenso wohl verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen. (W. I, 310.) Gesetzt daher, es gelänge eine vollkommen richtige, vollständige und ins Einzelne gehende Erklärung der Musik, also eine ausführliche Wiederholung dessen, was sie ausdrückt, in Begriffen zu geben, so würde diese sofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer solchen ganz gleichlautend, also die wahre Philosophie sein. (W. I, 312 fg.) Allgemein und zugleich populär redend kann man sagen: die Musik überhaupt ist die Melodie, zu der die Welt der Text ist. (P. II, 463.)

(Ueber den Gegensatz zwischen Musik und Architectur und die Analogie beider s. unter Architectur: Vergleichung der Baukunst mit den übrigen Künsten.)

2) **Analogie zwischen der Musik und der erscheinenden Welt.**

In den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, sind die niedrigsten Stufen der Objectivation des Willens wiederzuerkennen, die unorganische Natur, die Masse des Planeten, auf der Alles ruht und aus der sich Alles erhebt und entwickelt. In den gesammten die Harmonie hervorbringenden Ripienstimmen, zwischen dem Basse und der leitenden, die Melodie singenden Stimme, ist die gesammte Stufenfolge der Ideen wiederzuerkennen, in denen der Wille sich objectivirt. Die dem Baß näher stehenden sind die niedrigern jener Stufen, die noch unorganischen, aber schon mehrfach sich äußernden Körper; die höher liegenden repräsentiren die Pflanzen- und Thierwelt. — In der **Melodie**, in der hohen, singenden, das Ganze leitenden und in bedeutungsvollem Zusammenhange **eines** Gedankens von Anfang bis zum Ende fortschreitenden, ein Ganzes darstellenden Hauptstimme ist die höchste Stufe der Objectivation des Willens wiederzuerkennen, das besonnene Leben und Streben des Menschen. Die Melodie drückt in ihrem Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tausend Wegen, das vielgestaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmonischen Stufe, und noch mehr des Grundtones, die Befriedigung. — Wie schneller Uebergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch Glück und Wohlsein ist, so sind rasche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich; langsame, auf schmerzliche Dissonanzen gerathende und erst durch viele Tacte sich wieder zum Grundton zurückwindende sind, als analog der verzögerten, erschwerten Befriedigung, traurig. Die Unerschöpflichkeit möglicher Melodien entspricht der Unerschöpflichkeit der Natur an Verschiedenheit der Individuen, Physiognomien und Lebensläufe. (W. I, 304—308. 183. 378; II, 509 fg. 515. P. I, 42.)

So wie die höchste Stufe der Objectivation des Willens, der Mensch, nicht allein und abgerissen in der Natur erscheinen konnte, sondern die unter ihm stehenden Stufen und diese immer wieder die tiefern voraussetzten; ebenso nun ist die Musik erst vollkommen in der vollständigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller andern Stimmen, bis zum tiefsten Baß, welcher als der Ursprung aller anzusehen ist; die Melodie greift selbst als integrirender Theil in die Harmonie ein, wie auch diese in jene; und wie nur so, im vollstimmigen Ganzen, die Musik ausspricht, was sie auszusprechen bezweckt, so findet der eine und außerzeitliche Wille seine vollkommene Objectivation nur in der vollständigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden gesteigerter Deutlichkeit sein Wesen offenbaren. (W. I, 313 fg.)

Eine fernere sehr merkwürdige Analogie ist folgende. In der Natur bleibt, ungeachtet des Sichanpassens aller Willenserscheinungen zu einander in Hinsicht auf die Arten, dennoch ein nicht aufzuhebender Widerstreit zwischen jenen Erscheinungen als Individuen, ist auf allen Stufen

derselben sichtbar und macht die Welt zu einem beständigen Kampfplatz aller jener Erscheinungen des einen und selben Willens, dessen innerer Widerspruch mit sich selbst dadurch sichtbar wird. Diesem entsprechend ist in der Musik ein vollkommen reines harmonisches System der Töne nicht nur physisch, sondern sogar schon arithmetisch unmöglich. Daher läßt eine vollkommen richtige Musik sich nicht einmal denken, geschweige ausführen, und deshalb weicht jede mögliche Musik von der vollkommenen Reinheit ab. (W. I, 314.)

3) Allgemeinheit der Sprache der Musik bei durchgängiger Bestimmtheit.

Da die Musik nie die Erscheinung, sondern allein das innere Wesen, das Ansich aller Erscheinung, den Willen selbst ausspricht, so ist ihre Sprache eine im höchsten Grad allgemeine. Sie drückt nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübniß, oder Schmerz, oder Entsetzen, oder Gemüthsruhe aus; sondern die Freude, die Betrübniß, den Schmerz, das Entsetzen, die Gemüthsruhe selbst, gewissermaßen in abstracto, das Wesentliche derselben, ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive dazu. Dennoch verstehen wir sie in dieser abgezogenen Quintessenz vollkommen. Ueberall drückt die Musik nur die Quintessenz des Lebens und seiner Vorgänge aus, nie diese selbst, deren Unterschiede daher auf jene nicht allemal einfließen. Gerade diese ihr ausschließlich eigene Allgemeinheit, bei genauester Bestimmtheit, giebt ihr den hohen Werth, welchen sie als Panakeion aller unserer Leiden hat. Die im höchsten Grad allgemeine Sprache der Musik verhält sich sogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr, wie diese zu den einzelnen Dingen. Dennoch ist ihre Allgemeinheit keineswegs jene leere der Abstraction, sondern ganz anderer Art und ist verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objecte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abstract, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. (W. I, 302. 309 fg. P. II, 462.)

4) Die physische und arithmetische Grundlage der Musik in ihrer Beziehung zur metaphysischen Bedeutung.

Die Musik ist ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältnisse nicht etwa, wie die Arithmetik, durch Hülfe des Begriffs faßlich zu machen, sondern dieselben zu einer ganz unmittelbaren und simultanen sinnlichen Erkenntniß zu bringen. Die Verbindung der metaphysischen Bedeutung der Musik mit dieser ihrer physischen und arithmetischen Grundlage beruht nun darauf, daß das unserer Apprehension Widerstrebende, das Irrationale, oder die Dissonanz, zum natürlichen Bilde des unserm Willen Widerstrebenden wird; und umgekehrt wird die Consonanz, oder das Rationale, indem sie unserer Auffassung sich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des Willens. Da nun

ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältnissen der Vibrationen unzählige Grade, Nüancen, Folgen und Abwechselungen zuläßt; so wird, mittelst seiner, die Musik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menschlichen Herzens, d. i. des Willens, deren Wesentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden hinausläuft, sich in allen ihren feinsten Schattirungen und Modificationen getreu abbilden und wiedergeben lassen, welches mittelst Erfindung der Melodie geschieht. Wir sehen also hier die Willensbewegungen auf das Gebiet der bloßen Vorstellung hinübergespielt, als welche der ausschließliche Schauplatz der Leistungen aller schönen Künste ist. Die Musik erregt in ihrem Stoffe nicht den Willen selbst, sondern giebt nur ein Bild der Befriedigung des Willens, so wie seiner Hemmung und seines Leidens. (W. II, 513—515. P. I, 42.)

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und harmonischen, und ist wesentlich eine abwechselnde Entzweiung und Versöhnung derselben. Diese beständige Entzweiung und Versöhnung ihrer beiden Elemente ist, metaphysisch betrachtet, das Abbild der Entstehung neuer Wünsche und sodann ihrer Befriedigung. Näher betrachtet, sehen wir in diesem Hergang der Melodie eine gewissermaßen innere Bedingung (die harmonische) mit einer äußern (der rhythmischen) wie durch einen Zufall zusammentreffen, — welchen freilich der Komponist herbeiführt und der insofern dem Reim in der Poesie zu vergleichen ist. Dies aber eben ist das Abbild des Zusammentreffens unserer Wünsche mit den von ihnen unabhängigen günstigen, äußern Umständen, also das Bild des Glücks. — Durchgängig besteht die Musik in einem steten Wechsel von mehr oder minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Accorden mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden; eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein steter Wechsel von größerer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunsch oder Furcht, mit eben so verschieden gemessener Beruhigung ist. Demgemäß besteht die harmonische Fortschreitung in der kunstgerechten Abwechselung der Dissonanz und Consonanz. Ja, es giebt eigentlich in der ganzen Musik nur zwei Grundaccorde: den dissonanten Septimenaccord und den harmonischen Dreiklang, als auf welche alle vorkommenden Accorde zurückzuführen sind. Dies ist eben Dem entsprechend, daß es für den Willen im Grunde nur Unzufriedenheit und Befriedigung giebt. Und wie es zwei allgemeine Grundstimmungen des Gemüths giebt, Heiterkeit und Betrübniß; so hat die Musik zwei allgemeine Tonarten, Dur und Moll, welche jenen entsprechen. (W. II, 516—521.)

5) Beziehung der Musik zu untergelegten einzelnen Scenen und Bildern des Lebens.

Auf der Allgemeinheit der Sprache der Musik beruht es, daß man ein Gedicht als Gesang, oder eine anschauliche Darstellung als Panto-

mime, oder beides als Oper der Musik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menschenlebens, der allgemeinen Sprache der Musik untergelegt, sind nie mit durchgängiger Nothwendigkeit ihr verbunden, oder entsprechend; sondern sie stehen zu ihr nur im Verhältniß eines beliebigen Beispiels zu einem allgemeinen Begriff. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andere, eben so beliebig gewählte Beispiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entsprechen; daher paßt die selbe Komposition zu vielen Strophen, daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwischen einer Komposition und einer anschaulichen Darstellung möglich ist, beruht darauf, daß beide nur ganz verschiedene Ausdrücke des selben innern Wesens der Welt sind. Wenn nun im einzelnen Fall eine solche Beziehung wirklich vorhanden ist, also der Komponist die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Musik auszusprechen gewußt hat; dann ist die Melodie des Liedes, die Musik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponisten aufgefundene Analogie zwischen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntniß des Wesens der Welt, seiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen, darf also nicht bewußte, absichtliche Nachahmung sein; sonst spricht die Musik nicht das innere Wesen, den Willen selbst, aus, sondern ahmt nur seine Erscheinung nach, wie dies alle eigentlich nachbildende Musik, z. B. „die Jahreszeiten", auch „die Schöpfung" von Haydn in vielen Stellen thut. Solche malende Musik ist gänzlich zu verwerfen. (W. I, 310—312; II, 510 fg. P. II, 462.)

Wenn die Musik zu sehr sich den Worten anzuschließen und nach den Begebenheiten zu modeln sucht, so ist sie bemüht, eine Sprache zu reden, welche nicht die ihrige ist. Von diesem Fehler hat Keiner sich so rein gehalten, wie Rossini; daher spricht seine Musik so deutlich und rein ihre eigene Sprache, daß sie der Worte gar nicht bedarf und daher auch mit bloßen Instrumenten ausgeführt ihre volle Wirkung thut. (W. I, 309.)

Die Musik steht in analoger, wiewohl nicht ebenso unvermeidlicher Dienstbarkeit zum Text, oder den sonstigen ihr aufgelegten Realitäten, wie die Architectur als blos schöne Kunst zu den wirklichen Bauwerken mit ihren nützlichen Zwecken. Sie muß eine gewisse Homogeneität mit dem Texte annehmen und eben so auch den Charakter der übrigen, ihr etwa gesetzten, willkürlichen Zwecke tragen und demnach Kirchen-, Opern-, Militär-, Tanz-Musik u. dgl. m. sein. Das Alles aber ist ihrem Wesen so fremd, wie der rein ästhetischen Baukunst die menschlichen Nützlichkeitszwecke, denen also Beide sich zu bequemen und ihre selbsteigenen den ihnen fremden Zwecken unterzuordnen haben. Der Baukunst ist Dies fast immer unvermeidlich, der Musik nicht also; sie bewegt sich frei im Concerte, in der Sonate und vor Allem in der Symphonie, ihrem schönsten Tummelplatz, auf welchem sie ihre Saturnalien feiert. (P. II, 463 fg.) Daß übrigens die Zugabe der Dich-

tung zur Musik uns so willkommen ist, und ein Gesang mit verständlichen Worten uns so innig erfreut, beruht darauf, daß dabei unsere unmittelbarste und unsere mittelbarste Erkenntnißweise zugleich und im Verein angeregt werden. Bei der Sprache der Empfindung mag die Vernunft nicht gern ganz müßig sitzen. Die Musik vermag zwar aus eigenen Mitteln jede Bewegung des Willens, jede Empfindung, auszudrücken; aber durch die Zugabe der Worte erhalten wir nun überdies auch noch die Gegenstände dieser, die Motive, welche jene veranlassen. (W. II, 511. P. II, 465.)

6) Wirkung der Musik.

Weil die Musik nicht, gleich allen andern Künsten, die Ideen, oder Stufen der Objectivation des Willens, sondern unmittelbar den Willen selbst darstellt; so ist hieraus erklärlich, daß sie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affecte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so daß sie dieselben schnell erhöht, oder auch umstimmt. (W. II, 510.) — Aus der Allgemeinheit der Sprache der Musik entspringt es, daß unsere Phantasie so leicht durch sie erregt wird und nun versucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unsichtbare und doch so lebhaft bewegte Geisterwelt zu gestalten und sie mit Fleisch und Bein zu bekleiden, also dieselbe in einem analogen Beispiel zu verkörpern. Dies ist der Ursprung des Gesanges mit Worten und endlich der Oper. (W. I, 309.)

Aus dem innigen Verhältniß, welches die Musik zum wahren Wesen aller Dinge hat, ist es zu erklären, daß wenn zu irgend einer Scene, Handlung, Vorgang, Umgebung, eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint und als der richtigste und deutlichste Commentar dazu auftritt; ingleichen, daß es Dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingiebt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen; dennoch kann er, wenn er sich besinnt, keine Aehnlichkeit angeben zwischen jenem Tonspiel und den Dingen, die ihm vorschweben. (W. I, 310; II, 512 fg.)

Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unsers innersten Wesens wiedergiebt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual. Ingleichen ist der ihr wesentliche Ernst, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausschließt, daraus zu erklären, daß ihr Object nicht die Vorstellung ist, in Hinsicht auf welche Täuschung und Lächerlichkeit allein möglich sind; sondern ihr Object unmittelbar der Wille ist und dieser wesentlich das Allerernsteste, als wovon Alles abhängt. (W. I, 312.)

Da die Musik in ihren Tönen und Zahlenverhältnissen nicht den Willen selbst, den sie abbildet, erregt, sondern eben nur ein Bild seines Strebens, seines Schmerzes und seiner Befriedigung giebt, also,

wie alle schönen Künste, nur auf die Vorstellung wirkt; so bleibt sie auch in ihren schmerzlichsten Accorden noch erfreulich, und wir vernehmen gern in ihrer Sprache die geheime Geschichte unsers Willens, selbst noch in den wehmüthigsten Melodien. Wo hingegen in der Wirklichkeit und ihren Schrecken unser Wille selbst das so Erregte und Gequälte ist, da haben wir es nicht mit Tönen und ihren Zahlenverhältnissen zu thun, sondern sind vielmehr jetzt selbst die gespannte, gekniffene und zitternde Saite. (W. II, 514.) Die Musik ist ein Kathartikon des Gemüthes, wie eine schöne Aussicht ein Kathartikon des Geistes ist. (W. II, 460.)

Keine Kunst wirkt auf den Menschen so unmittelbar, so tief ein, als die Musik, weil keine uns das wahre Wesen der Welt so tief und unmittelbar erkennen läßt, als diese. Das Anhören einer großen, vollstimmigen und schönen Musik ist gleichsam ein Bad des Geistes; es spült alles Unreine, alles Kleinliche, alles Schlechte weg, stimmt Jeden hinauf auf die höchste geistige Stufe, die seine Natur zuläßt, und während des Anhörens einer großen Musik fühlt Jeder deutlich, was er im Ganzen werth ist, oder vielmehr, was er werth sein könnte. (H. 373.)

Aus der passiven Natur des Gehörs erklärt sich die so eindringende, so unmittelbare, so unfehlbare Wirkung der Musik auf den Geist, nebst der ihr bisweilen folgenden, in einer besondern Erhabenheit der Stimmung bestehenden Nachwirkung. Die in combinirten, rationalen Zahlenverhältnissen erfolgenden Schwingungen der Töne versetzen nämlich die Gehirnfibern selbst in gleiche Schwingungen. (W. II, 36.)

7) Wie die Musik percipirt wird.

Die Musik wird einzig und allein in und durch die Zeit percipirt, mit gänzlicher Ausschließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntniß der Causalität, also des Verstandes; denn die Töne machen schon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Ursache, wie bei der Anschauung zurückgiengen, den ästhetischen Eindruck. (W. I, 314.)

8) Der Komponist.

Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefsten Geheimnisse des menschlichen Wollens und Empfindens in ihr, ist das Werk des Genius, dessen Wirken hier augenscheinlicher, als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Absichtlichkeit liegt und eine Inspiration heißen könnte. Der Begriff ist hier, wie überall in der Kunst, unfruchtbar. Der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus, in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht; wie eine magnetische Somnambule Aufschlüsse giebt über Dinge, von denen sie wachend keinen Begriff hat. Daher ist in einem Komponisten, mehr als in irgend einem andern Künstler, der Mensch vom Künstler ganz getrennt und unterschieden. (W. I, 307.)

9) Gegensatz zwischen Musik und Schauspiel in Hinsicht auf die Ausführung.

In der Musik überwiegt der Werth der Komposition den der Ausführung; hingegen beim Schauspiel verhält es sich gerade umgekehrt. Nämlich eine vortreffliche Komposition, sehr mittelmäßig, nur eben rein und richtig ausgeführt, giebt viel mehr Genuß, als die vortrefflichste Ausführung einer schlechten Komposition. Hingegen leistet ein schlechtes Theaterstück, von ausgezeichneten Schauspielern gegeben, viel mehr, als das vortrefflichste, von Stümpern gespielt. (P. II, 469.)

10) Abweg, auf welchem sich die Musik heutigen Tages befindet.

Der Abweg, auf welchem sich unsere Musik befindet, ist dem analog, auf welchen die römische Architectur unter den spätern Kaisern gerathen war, wo nämlich die Ueberladung mit Verzierungen die wesentlichen, einfachen Verhältnisse theils versteckte, theils sogar verrückte; sie bietet nämlich vielen Lärm, viele Instrumente, viel Kunst, aber gar wenig deutliche, eindringende und ergreifende Grundgedanken. Zudem findet man in den schaalen, nichtssagenden, melodielosen Kompositionen des heutigen Tages denselben Zeitgeschmack wieder, welcher die undeutliche, schwankende, nebelhafte, räthselhafte, ja sinnleere Schreibart sich gefallen läßt, deren Ursprung hauptsächlich in der miserabeln Hegelei und ihrem Charlatanismus zu suchen ist. — In den Kompositionen jetziger Zeit ist es mehr auf die Harmonie, als die Melodie abgesehen. Die Melodie ist jedoch der Kern der Musik, zu welchem die Harmonie sich verhält, wie zum Braten die Sauce. (P. II, 464.)

(Ueber die große Oper vergl. Oper.)

Muskel, s. Irritabilität.

Muße.

1) Die Muße als der Ertrag des ganzen Daseins.

Dem entsprechend, daß das Gehirn als der Parasit, oder Pensionair des ganzen Organismus auftritt, ist die errungene freie Muße eines Jeden, indem sie ihm den freien Genuß seines Bewußtseins und seiner Individualität giebt, die Frucht und der Ertrag seines gesammten Daseins, welches im Uebrigen nur Mühe und Arbeit ist. (P. I, 349.)

2) Verschiedener Werth der Muße für den gewöhnlichen Menschen und für den geistig Hervorragenden.

Den meisten Menschen wirft die freie Muße nichts ab als Langeweile und Dumpfheit, so oft nicht sinnliche Genüsse, oder Albernheiten da sind, sie auszufüllen. Wie völlig werthlos sie ist, zeigt die Art, wie sie solche zubringen. Die gewöhnlichen Leute sind blos darauf bedacht, die Zeit zuzubringen; wer dagegen ein Talent hat, — sie zu benutzen. (P. I, 349 fg.) Die großen Geister aller Zeit sehen wir

auf freie Muße den allerhöchsten Werth legen. Denn die freie Muße eines Jeden ist so viel werth, wie er selbst werth ist. — Freie Muße zu besitzen ist nicht nur dem gewöhnlichen Schicksal, sondern auch der gewöhnlichen Natur des Menschen fremd; denn seine natürliche Bestimmung ist, daß er seine Zeit mit Herbeischaffung des zu seiner und seiner Familie Existenz Nothwendigen zubringe. Er ist ein Sohn der Noth, nicht der freien Intelligenz. Dem entsprechend wird freie Muße dem gewöhnlichen Menschen bald zur Last, ja, endlich zur Qual, wenn er sie nicht mittelst allerlei erkünstelter und fingirter Zwecke, durch Spiel, Zeitvertreib und Steckenpferde auszufüllen vermag; auch bringt sie ihm aus dem selben Grunde Gefahr. Dagegen bedarf der mit einem außergewöhnlichen Intellect Begabte für sein Glück eben jener, dem Andern bald lästigen, bald verderblichen freien Muße; da er ohne diese ein Pegasus im Joch, mithin unglücklich sein wird. (P. I, 360 fg.)

Muth.

1) Verschiedene Geltung des Muthes als Tugend bei den Alten und bei den Neuern.

Die Alten zählten den Muth den Tugenden, die Feigheit den Lastern bei; dem christlichen Sinne, der auf Wohlwollen und Dulden gerichtet ist, und dessen Lehre alle Feindsäligkeit, eigentlich sogar den Widerstand verbietet, entspricht Dies nicht, daher es bei den Neuern weggefallen ist. Dennoch müssen wir zugeben, daß Feigheit uns mit einem edelen Charakter nicht wohl verträglich scheint; schon wegen der übergroßen Besorglichkeit um die eigene Person, welche sich darin verräth. (P. II, 219.) Bei der verschiedenen Geltung des Muthes als Tugend bei den Alten und den Neuern ist jedoch in Erwägung zu ziehen, daß die Alten unter Tugend jede Trefflichkeit, sie mochte moralisch, intellectuell oder blos physisch sein, verstanden, im Christenthum hingegen, dessen Tendenz eine moralische ist, unter dem Begriff der Tugend nur noch die moralischen Vorzüge gedacht wurden. (P. II, 220.)

2) Worauf der ethische Werth des Muthes und die Hochschätzung desselben beruht.

Der Muth läßt sich darauf zurückführen, daß man den im gegenwärtigen Augenblicke drohenden Uebeln willig entgegengeht, um dadurch größern, in der Zukunft liegenden vorzubeugen; während die Feigheit es umgekehrt hält. Nun ist jenes Erstere der Charakter der **Geduld**, als welche eben in dem deutlichen Bewußtsein besteht, daß es noch größere Uebel, als die eben gegenwärtigen, giebt und man durch heftiges Fliehen, oder Abwehren dieser jene herbeiziehen könnte. Demnach wäre denn der Muth eine Art **Geduld**, und weil eben diese es ist, die uns zu Entbehrungen und Selbstüberwindungen jeder Art befähigt; so ist, mittelst ihrer, auch der Muth wenigstens der Tugend verwandt. Doch reicht eine solche ganz immanente, also rein empirische Erklärung, die

nur auf der Nützlichkeit des Muthes fußt, nicht aus, um zu erklären, weshalb Feigheit verächtlich, persönlicher Muth hingegen edel und erhaben erscheint. Vielmehr ist hierzu noch eine höhere Betrachtungsweise zu Grunde zu legen. Man könnte nämlich alle Todesfurcht zurückführen auf einen Mangel an derjenigen natürlichen, daher auch blos gefühlten Metaphysik, vermöge welcher der Mensch die Gewißheit in sich trägt, daß er in Allen, ja in Allem, eben so wohl existirt, wie in seiner eigenen Person, deren Tod ihm daher wenig anhaben kann. Eben aus dieser Gewißheit hingegen entspränge demnach der heroische Muth, folglich aus derselben Quelle, wie die Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe. (P. II, 219 fg. H. 403 fg.)

3) Verwerflichkeit des rohen, aus dem ritterlichen Ehrenprincip entspringenden Muthes.

Nach dem ritterlichen Ehrenprincip und seinem Duellwesen behauptet der persönliche Muth sich zu raufen und zu schlagen den Vorrang vor jeder andern Eigenschaft; während er doch eigentlich eine sehr untergeordnete, eine bloße Unterofficierstugend ist, ja, eine, in welcher sogar Thiere uns übertreffen. (P. I, 405. — Vergl. unter Ehre: eine Afterart der Ehre.)

4) Nothwendigkeit des Muthes für unser Glück.

Nächst der Klugheit ist Muth eine für unser Glück sehr wesentliche Eigenschaft. Freilich kann man weder die eine, noch die andere sich geben, sondern ererbt jene von der Mutter und diesen vom Vater; jedoch läßt sich durch Vorsatz und Uebung dem davon Vorhandenen nachhelfen. — So lange der Ausgang einer gefährlichen Sache nur noch zweifelhaft ist, so lange nur noch die Möglichkeit, daß er ein glücklicher werde, vorhanden ist, darf an kein Zagen gedacht werden, sondern blos an Widerstand. Und doch ist auch hier ein Exceß möglich; denn der Muth kann in Verwegenheit ausarten. (P. I, 505 fg.)

Mutterliebe.

Die an den Geschlechtstrieb sich knüpfende instinctive Elternliebe wird beim Menschen durch die Vernunft, d. h. Ueberlegung geleitet, bisweilen aber auch gehemmt, welches bei schlechten Charakteren bis zur völligen Verleugnung derselben gehen kann. Daher können wir ihre Wirkungen am reinsten bei den Thieren beobachten. Bei diesen, da sie keiner Ueberlegung fähig sind, zeigt die instinctive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meistens nicht bewußt) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. (W. II, 587—589.)

Mutterwitz, s. Vererbung.

Mysterien.

1) Die Mysterien als ein wesentliches Ingrediens der Religion.

Ein Symptom der allegorischen Natur der Religionen sind die vielleicht bei jeder anzutreffenden Mysterien, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht ein Mal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr sein können. Ja, vielleicht ließe sich behaupten, daß einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten, ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien; denn diese sind eben der Stämpel ihrer allegorischen Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verstande fühlbar zu machen, daß die Religion von einer ganz andern Ordnung der Dinge redet, als der erscheinungsmäßigen. (W. II, 183. P. II, 358.)

2) Die Mysterien der Alten.

Den Mysterien der Alten scheint die Absicht zum Grunde zu liegen, dem aus der Verschiedenheit der geistigen Anlagen und der Bildung entspringenden Uebelstande, der nicht eine Metaphysik für Alle zuläßt, abzuhelfen. Ihr Plan dabei war, aus dem großen Haufen der Menschen, welchem die unverschleierte Wahrheit durchaus unzugänglich ist, Einige auszusondern, denen man solche bis auf einen gewissen Grad enthüllen durfte; aus diesen aber wieder Einige, denen man noch mehr offenbarte, da sie mehr zu fassen vermochten; und so aufwärts bis zu den Epopten. So gab es denn μικρα και μειζονα και μεγιστα μυστηρια. Eine richtige Erkenntniß der intellectuellen Ungleichheit der Menschen lag der Sache zum Grunde. (P. II, 364.)

3) Der seltsame Charakter der christlichen Mysterien. (S. Christenthum.)

4) Freimaurerei. Sufismus. Mysterien der Römer.

Von den Mysterien der Griechen ist das einzige Ueberbleibsel oder vielmehr Analogon die Freimaurerei. Die Aufnahme in dieselbe ist das μυεισθαι und die τελεται; was man da lernt sind die μυστηρια und die verschiedenen Grade sind die μικρα, μειζονα και μεγιστα μυστηρια. Solche Analogie ist nicht zufällig, noch vererbt, sondern kommt daher, daß die Sache aus der menschlichen Natur entspringt. Bei den Mohammedanern ist ein Analogon der Mysterien der Sufismus. Weil die Römer keine eigenen Mysterien hatten, wurde man in die der fremden Götter eingeweiht, besonders der Isis, deren Cultus in Rom in frühe Zeit hinaufreicht. (P. II, 488.)

Mystik. Mystiker.

1) Unzugänglichkeit des Gebietes der Mystik für die Erkenntniß.

In Uebereinstimmung damit, daß das letzte, höchste Werk der In-

telligenz die Aufhebung des Wollens ist und demnach selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Uebergangsstufe sein kann zu Dem, wohin gar keine Erkenntniß je reichen kann, sehen wir alle Religionen auf ihrem Gipfelpunkte in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich blos einen für die Erkenntniß leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniß nothwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens, zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen Oum. (W. II, 699.)

Mystik im weitesten Sinne ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Dessen, wohin weder Anschauung, noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntniß reicht. (W. II, 699.)

2) Gegensatz zwischen Mystik und Philosophie.

Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, daß er von Innen anhebt, dieser aber von Außen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen u. s. f. Aber mittheilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat; folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objectiven, Allen vorliegenden Erscheinung und von den in Jedem sich vorfindenden Thatsachen des Selbstbewußtseins. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Combination der darin gegebenen Data; deswegen kann er überzeugen. (W. II, 699 fg.; P. II, 10 fg. H. 431.)

3) Empfehlenswerthe mystische Litteratur.

Wer zu der negativen Erkenntniß, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, die Art von Ergänzung, welche die Mystik liefert, wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im Oupnekhat, sodann in den Enneaden des Platinos, im Scotus Erigena, stellenweise im Jakob Böhm, besonders aber in dem wundervollen Werke der Guion Les torrens, und im Angelus Silesius, endlich noch in den Gedichten der Sufi und in den Schriften der christlichen Mystiker, besonders des Meister Eckhard. (W. II, 701; I, 457 fg. P. II, 427.)

4) Gegensatz zwischen Mystik und Theismus.

Der Theismus, auf die Capacität der Menge berechnet, setzt den Urquell des Daseins außer uns, als ein Object; alle Mystik zieht ihn auf den verschiedenen Stufen der Weihe allmälig wieder ein, in uns, als das Subject, und der Adept erkennt zuletzt mit Verwunderung und

Freude, daß er es selbst ist. Diesen aller Mystik gemeinsamen Hergang finden wir von Meister Eckhard, dem Vater der deutschen Mystik höchst naiv dargestellt. Eben diesem Geiste gemäß äußert sich durchgängig auch die Mystik der Sufi hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewußtsein, daß man selbst der Kern der Welt und die Quelle alles Daseins ist, zu der Alles zurückkehrt. (W. II, 701.)

5) Unterschied zwischen der mohammedanischen, christlichen und indischen Mystik. (S. Inder.)

6) Verwandtschaft des Mysticismus, Quietismus und der Askese untereinander. (S. Askese.)

7) Verhältniß der christlichen Mystiker zum Neuen Testament.

Die christlichen Mystiker predigen neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation, freiwillige gänzliche Armuth, wahre Gelassenheit, vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltliche Dinge, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes. Nirgends ist dieser Geist des Christenthums so vollkommen und kräftig ausgesprochen, wie in den Schriften der deutschen Mystiker, also des Meister Eckhard und in dem mit Recht berühmten Buche „Die Deutsche Theologie". In demselben vortrefflichen Geiste geschrieben, obwohl nicht ganz gleich zu schätzen ist Taulers „Nachfolgung des armen Leben Christi" nebst dessen „Medulla animae". Die Lehren dieser ächten christlichen Mystiker verhalten sich zu denen des Neuen Testaments, wie zum Wein der Weingeist. Oder: was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. Endlich auch könnte man das Neue Testament als die erste, die Mystiker als die zweite Weihe betrachten — μικρα και μεγαλα μυστηρια. (W. I, 457 fg.)

8) Uebereinstimmung der christlichen Mystiker mit der Kritik der reinen Vernunft.

Weil der Intellect ein Product der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet ist, haben die christlichen Mystiker ihn recht artig das „Licht der Natur" benannt und in seine Schranken zurückgewiesen; denn die Natur ist das Object, zu welchem allein er das Subject ist. Jenem Ausdruck liegt eigentlich schon der Gedanke zum Grunde, aus dem die Kritik der reinen Vernunft entsprungen ist. (W. II, 325 fg. P. II, 37.)

9) Die praktische Mystik.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft uneigennützige Hülfe ist, wenn wir bis auf den letzten Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus der-

selben Erkenntniß, die das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist. (E. 272 fg.)

Mythen. Mythologie.

1) Natur der Mythen.

Zufolge der allegorischen Natur der Mythen giebt die Mythologie reichen Stoff zu allegorischen Deutungen. (Vergl. Allegorie.) Für jedes kosmologische und selbst jedes metaphysische System wird sich eine in der Mythologie vorhandene Allegorie finden lassen. Ueberhaupt haben wir die meisten Mythen als den Ausdruck mehr blos geahndeter als deutlich gedachter Wahrheiten anzusehen. Hingegen das von Creuzer ausgeführte, ernste und penible Auslegen der Mythologie als des Depositoriums absichtlich darin niedergelegter physischer und metaphysischer Wahrheiten ist zu verwerfen. (P. II, 439 fg.)

2) Die Mythologie der Griechen.

Die Urgriechen waren, wie Göthe in seiner Jugend; sie vermochten gar nicht, ihre Gedanken anders, als in Bildern und Gleichnissen auszudrücken. Daher der reiche Stoff, den die Mythologie der Griechen zu allegorischen Auslegungen von jeher gegeben. Sie ladet dazu ein, indem sie Schemata zur Veranschaulichung fast jedes Grundgedankens liefert, ja, gewissermaßen die Urtypen aller Dinge und Verhältnisse enthält, welche, eben als solche, immer und überall durchscheinen. Ist sie ja doch eigentlich aus dem spielenden Triebe der Griechen, Alles zu personificiren, entstanden. Daher wurden schon in den ältesten Zeiten, ja, schon vom Hesiodus selbst, jene Mythen allegorisch aufgefaßt. (P. II, 439—445.)

3) Die indische Mythologie.

Die indische Mythologie ist überall durchsichtig. (P. I, 67.)

(Ueber die indische Götterlehre s. Inder, und über den Mythos von der Metempsychose s. Metempsychose.)

N.

Nachahmer. Nachahmung.

1) Die Nachahmer in der Kunst. (S. Manier.)

2) Nachahmung fremder Eigenschaften. (S. Affectation.)

3) Nachahmung im Praktischen. (S. Originalität.)

Nachdruck.

1) Der Nachdruck, vom Standpunkt des Rechts aus betrachtet.

Das Gedankenwerk eines Autors ist, wenn irgend etwas auf der Welt, sein Eigenthum. Er will es benutzen durch Mittheilung; die Art und Weise dieser steht ihm frei. Das Gesetz soll sein Eigenthum, wie jedes schützen. Da dieses Eigenthum jedoch ein immaterielles ist und nur die Mittel seiner Mittheilung materieller Art sind, so wird der Charakter der das Eigenthumsrecht des Autors schützenden Gesetze ein ganz eigenthümlicher und specieller sein; daher die Gesetze gegen den Nachdruck ganz ungerecht aussehen müssen, wenn man, den immateriellen Gegenstand derselben ignorirend, sie betrachtet als auf das materielle Mittel, wovon sie zunächst reden, selbst gerichtet. (H. 380 fg.)

2) Schädlichkeit des Verbots des Nachdrucks für die Litteratur.

Honorar und Verbot des Nachdrucks sind im Grunde der Verderb der Litteratur. Schreibenswerthes schreibt nur wer ganz allein der Sache wegen schreibt. (P. II, 536.)

Nachruhm, s. Ruhm.

Nachsicht.

1) Nutzen der Nachsicht.

Um durch die Welt zu kommen, ist es zweckmäßig, einen großen Vorrath von Vorsicht und Nachsicht mitzunehmen; durch erstere wird man vor Schaden und Verlust, durch letztere vor Streit und Händel geschützt. (P. I, 472 fg. Vergl. auch Geduld.)

2) Welche Weltanschauung die Nachsicht befördert.

Uns mit Nachsicht gegen einander zu erfüllen, ist nichts geeigneter, als die Ueberzeugung, daß die Welt, also auch der Mensch, etwas ist,

das eigentlich nicht sein sollte; denn was kann man von Wesen unter solchem Prädicament erwarten? — Ja, von diesem Gesichtspunkt aus könnte man auf den Gedanken kommen, daß die eigentlich passende Anrede zwischen Mensch und Mensch, statt Monsieur, Sir u. s. w. sein möchte „Leidensgefährte", Soci malorum u. s. w. So seltsam dies klingen mag; so entspricht es doch der Sache, wirft auf den Andern das richtigste Licht und erinnert an das Nöthigste, an die Toleranz, Geduld, Schonung und Nächstenliebe, deren Jeder bedarf und daher auch Jeder schuldig ist. (P. II, 325.)

Nacht.

1) Warum in der Nacht alle Töne und Geräusche lauter schallen. (S. unter Licht: Antagonismus zwischen Licht und Schall.)

2) Erhabenheit der Nacht.

Schon die eintretende Stille jedes schönen Abends, wo das Gewirr und Getreibe des Tages schweigt, die Gestirne allmälig hervortreten, der Mond aufgeht, — stimmt erhaben, weil es uns ablenkt von der Thätigkeit, die unserm Willen dient und zur Einsamkeit und Betrachtung einladet. Die Nacht ist an sich erhaben. (H. 361.)

3) Die Nacht als die Zeit der Schreckbilder und Geistererscheinungen.

Die Einbildungskraft ist um so thätiger, je weniger äußere Anschauung uns durch die Sinne zugeführt wird. Daher sind Stille, Dämmerung, Dunkelheit ihrer Thätigkeit förderlich. (P. II, 639 fg.) Daher sollte die Lebensregel, in Hinsicht auf die unser Wohl und Wehe betreffenden Dinge die Phantasie im Zügel zu halten, am strengsten Abends beobachtet werden.

Des Abends, wann die Abspannung Verstand und Urtheilskraft mit einer subjectiven Dunkelheit überzogen hat, nehmen die Gegenstände unserer Meditation, wenn sie unsere persönlichen Verhältnisse betreffen, leicht ein gefährliches Ansehen an und werden zu Schreckbildern. Am meisten ist dies der Fall Nachts, im Bette, als wo der Geist völlig abgespannt und daher die Urtheilskraft ihrem Geschäfte gar nicht mehr gewachsen, die Phantasie aber noch rege ist. Da giebt die Nacht Allem und Jedem ihren schwarzen Anstrich. (P. I, 462.)

Die Nacht ist blos darum die Geisterzeit, weil Finsterniß, Stille und Einsamkeit, die äußeren Eindrücke aufhebend, jener von innen ausgehenden Thätigkeit des Gehirns, welche die Bedingung der Visionen ist, Spielraum gestatten; so daß man, in dieser Hinsicht, dieselbe dem Phänomen der Phosphorescenz vergleichen kann, als welches auch durch Dunkelheit bedingt ist. (P. I, 291 fg.)

Nachtwandeln.

Beim Somnambulismus im ursprünglichen und eigentlichen Sinne, also dem krankhaften Nachtwandeln, findet, wie im magnetischen Schlaf, ein **Wahrträumen** statt (vergl. **Traum**), jedoch ein blos auf die nächste Umgebung sich erstreckendes, weil schon hiermit der Zweck der Natur in diesem Fall erreicht wird. In solchem Zustande nämlich hat nicht, wie im magnetischen Schlaf, im spontanen Somnambulismus und in der Katalepsie, die Lebenskraft als vis medicatrix das animale Leben eingestellt, um auf das organische ihre ganze Macht verwenden und die darin eingerissenen Unordnungen aufheben zu können; sondern sie tritt hier vermöge einer krankhaften Verstimmung, der am meisten das Alter der Pubertät unterworfen ist, als ein abnormes Uebermaß von Irritabilität auf, dessen nun die Natur sich zu entladen strebt, welches durch Wandeln und Klettern im Schlaf geschieht. Da ruft denn die Natur zugleich als den Wächter dieser so gefährlichen Schritte jenes Wahrträumen hervor, welches sich hier aber nur auf die nächste Umgebung erstreckt, da dieses hier hinreicht, den Unfällen vorzubeugen. Das Wahrträumen hat also hier nur den negativen Zweck, Schaden zu verhüten, während es beim Hellsehen den positiven hat, Hülfe von außen aufzufinden; daher der große Unterschied im Umfange des Gesichtskreises. (P. I, 277.)

Nackt. Nacktheit.

1) **Warum die Sculptur das Nackte liebt.** (S. **Sculptur.**)

2) **Warum die Schönheit sich am liebsten nackt zeigt.**

Die schöne Körperform ist bei der leichtesten oder bei gar keiner Bekleidung am vortheilhaftesten sichtbar, und ein sehr schöner Mensch würde daher, wenn er zugleich Geschmack hätte und auch demselben folgen dürfte, am liebsten beinahe nackt, nur nach Weise der Antiken bekleidet gehen. Eben so zeigt sich ein schöner Geist nackt, d. h. indem er sich immer auf die natürlichste, einfachste Weise ausdrückt, am liebsten. (W. I, 270 fg.)

Naiv. Naivetät.

1) **Naivetät der Natur.**

Die Natur kann nimmer lügen und ist naiv, wie das Genie. Aber man versteht die Sprache der Natur nicht, weil sie zu einfach ist. (N. 58. W. I, 325. 332. 387. 449; II, 653. P. II, 101. 308.)

Das Thier ist um eben so viel naiver, als der Mensch, wie die Pflanze naiver ist, als das Thier. Im Thiere sehen wir den Willen zum Leben gleichsam nackter, als im Menschen, wo er mit vieler Erkenntniß überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verstellung verhüllt ist. Ganz nackt zeigt er sich in der Pflanze. (W. I, 186. P. II, 618. H. 451.)

2) Naivetät in den redenden Künsten.

Die Wahrheit ist nackt am schönsten, und der Eindruck, den sie macht, um so tiefer, als ihr Ausdruck einfacher war; theils, weil sie dann das ganze, durch keinen Nebengedanken zerstreute Gemüth des Hörers ungehindert einnimmt; theils, weil er fühlt, daß er hier nicht durch rhetorische Künste bestochen, oder getäuscht ist, sondern die ganze Wirkung von der Sache selbst ausgeht. Daher steht die naive Poesie Göthe's so unvergänglich höher, als die rhetorische Schillers. Daher auch die starke Wirkung mancher Volkslieder. Deshalb hat man, wie in der Baukunst vor der Ueberladung mit Zierrathen, in den redenden Künsten sich vor allem Ueberflüssigen im Ausdruck zu hüten. Das Gesetz der Einfachheit und Naivetät, da diese sich auch mit dem Erhabensten verträgt, gilt für alle schönen Künste. (P. II, 559.)

Das Naive zieht an, die Unnatur hingegen schreckt überall zurück. (P. II, 553.)

3) Gegensatz des Genies gegen die gewöhnlichen Köpfe in Hinsicht auf die Naivetät.

Alle Formen nimmt die Geistlosigkeit an, um sich dahinter zu verstecken; sie verhüllt sich in Schwulst, in Bombast, in den Ton der Ueberlegenheit und Vornehmigkeit; nur an die Naivetät macht sie sich nicht, weil sie hier sogleich bloß stehen und bloße Einfältigkeit zu Markte bringen würde. Selbst der gute Kopf darf noch nicht naiv sein; da er trocken und mager erscheinen würde. Daher bleibt die Naivetät das Ehrenkleid des Genies, wie Nacktheit das der Schönheit. (P. II, 583.)

An dem Naiven der Aussagen der Genies erkennt man, daß sie stets in Gegenwart der Anschauung gedacht und den Blick unverwandt auf sie geheftet haben. Den gewöhnlichen Schriftstellern dagegen stehen nur banale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote und nie dürfen sie sich erlauben, naiv zu sein, bei Strafe, ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blöße zu zeigen; statt dessen sind sie preziös. (W. II, 78. Vergl. auch unter Genie: Kindlicher Charakter des Genies.)

Jeder Mediokre sucht seinen ihm eigenen und natürlichen Stil zu maskiren. Dies nöthigt ihn zunächst, auf alle Naivetät zu verzichten, wodurch diese das Vorrecht der überlegenen und sich selbst fühlenden, daher mit Sicherheit auftretenden Geister bleibt. (P. II, 551.)

Narrheit. Narrheiten.

1) Narrheit als eine Art des Lächerlichen. (S. unter Lächerlich: Arten des Lächerlichen.)

2) Narrheit als eine Art des Wahnsinns. (S. Wahnsinn.)

3) Narrheiten.

Wie die Thiere eigentlich nie auf Narrheiten gerathen, eben so ist diesen der gewöhnliche Mensch nicht in dem Grade unterworfen, wie das Genie. (H. 356. W. II, 441 fg. Vergl. Genie.)

Nationalcharakter.

1) Der Nationalcharakter im Allgemeinen, verglichen mit dem Individualcharakter.

Die Individualität überwiegt bei Weitem die Nationalität, und in einem gegebenen Menschen verdient jene tausend Mal mehr Berücksichtigung, als diese. Dem Nationalcharakter wird, da er von der Menge redet, nie viel Gutes ehrlicherweise nachzurühmen sein. Vielmehr erscheint nur die menschliche Beschränktheit, Verkehrtheit und Schlechtigkeit in jedem Lande in einer andern Form und diese nennt man den Nationalcharakter. Von einem derselben degoutirt loben wir den andern, bis es uns mit ihm eben so ergangen ist. Jede Nation spottet über die andere, und alle haben Recht. (P. I, 381 fg. M. 348 fg.)

2) Der Nationalcharakter einzelner Nationen. (S. die Artikel: Deutsche, Engländer, Franzosen, Italiener, Amerikaner.)

Nationalehre, s. Ehre.

Nationalstolz.

Die wohlfeilste Art des Stolzes ist der Nationalstolz. Denn er verräth in dem damit Behafteten den Mangel an individuellen Eigenschaften, auf die er stolz sein könnte, indem er sonst nicht zu Dem greifen würde, was er mit so vielen Millionen theilt. Wer bedeutende persönliche Vorzüge besitzt, wird vielmehr die Fehler seiner eigenen Nation, da er sie beständig vor Augen hat, am deutlichsten erkennen. (P. I, 381.)

Nationen.

1) Warum die höchste Civilisation und Cultur sich ausschließlich bei den weißen Nationen findet.

Daß die höchste Civilisation und Cultur sich, — abgesehen von den alten Hindu und Aegyptern, — ausschließlich bei den weißen Nationen findet und sogar bei manchen dunkeln Völkern die herrschende Kaste, oder Stamm, von hellerer Farbe, als die Uebrigen, daher augenscheinlich eingewandert ist, z. B. die Brahmanen, die Inkas, die Herrscher auf den Südseeinseln, — dies beruht darauf, daß die Noth die Mutter der Künste ist; weil nämlich die früh nach Norden ausgewanderten und dort allmälig weiß gebleichten Stämme daselbst im Kampfe mit der durch das Klima herbeigeführten, vielgestalteten Noth alle ihre intellectuellen Kräfte haben entwickeln und alle Künste erfinden

und ausbilden müssen, um die Kargheit der Natur zu compensiren. Daraus ist ihre hohe Civilisation hervorgegangen. (P. II, 170.)

2) Unabhängigkeit der Geistescultur und moralischen Güte der Nationen von einander.

Dem Dänen Bastholm in seinem Buche: „Historische Nachrichten zur Kenntniß des Menschen im rohen Zustande" fällt auf, daß Geistescultur und moralische Güte der Nationen sich als ganz unabhängig von einander erweisen, indem die eine oft ohne die andere sich vorfindet. Dies ist daraus zu erklären, daß die moralische Güte keineswegs aus der Reflexion entspringt, deren Ausbildung von der Geistescultur abhängt; sondern geradezu aus dem Willen selbst, dessen Beschaffenheit angeboren ist und der an sich selbst keiner Verbesserung durch Bildung fähig ist. (P. II, 245.)

3) Erklärung der Güte einzelner Nationen.

Bastholm schildert die meisten Nationen als sehr lasterhaft und schlecht; hingegen hat er von einzelnen wilden Völkern die vortrefflichsten allgemeinen Charakterzüge mitzutheilen. Da versucht er, das Problem zu lösen, woher es komme, daß einzelne Völkerschaften so ausgezeichnet gut sind, unter lauter bösen Nachbarn. Dies kann jedoch daraus erklärt werden, daß, da die moralischen Eigenschaften vom Vater erblich sind (s. Vererbung), in den erwähnten Fällen eine solche isolirte Völkerschaft aus Einer Familie entstanden, mithin dem selben Ahnherrn, der gerade ein guter Mann war, entsprossen ist und sich unvermischt erhalten hat. (P. II, 245.)

4) Gegensatz zwischen den nördlichen und südlichen Nationen.

Die nördlichen, kaltblütigen und phlegmatischen Völker stehen im Allgemeinen den südlichen, lebhaften und leidenschaftlichen an Geist merklich nach; obgleich, wie Bako überaus treffend bemerkt hat, wenn ein Mal ein Nordländer von der Natur hochbegabt wird, dies alsdann einen Grad erreichen kann, bis zu welchem kein Südländer je gelangt. Demnach ist es so verkehrt, als gewöhnlich, zum Maßstab der Vergleichung der Geisteskräfte verschiedener Nationen die großen Geister derselben zu nehmen; denn das heißt die Regel durch die Ausnahmen begründen wollen. Vielmehr ist es die große Pluralität jeder Nation, die man zu betrachten hat; denn eine Schwalbe macht keinen Sommer. (W. II, 319 fg.)

Daß nach Bako's richtiger Bemerkung, wenn unter den viel stumpferen nordischen Nationen einmal ein eminenter Kopf entsteht, dieser alsdann auch die eminentesten unter den südlichen Nationen übertrifft, kommt vielleicht daher, daß er, als Nordländer, eine langsamere Reife hat, also die Periode, wo er ursprünglicher Auffassung fähig ist (nach Helvetius überhaupt bis zum 30ten oder 35ten Jahre)

länger anhält, die Zeit seiner vollen Akme also länger ist und folglich mehrern successiven Eindrücken von Außen offen steht, um darauf, als Anlässen, zu reagiren; zweitens besitzt er als Genie große Lebhaftigkeit, wie der Südländer, und hat doch, als Nordländer, vor jenem die Stätigkeit, Solidität und Festigkeit, also größere Besonnenheit voraus. (H. 385.)

Natur.

1) Was „Natur" bedeutet.

Natur bedeutet das ohne Vermittelung des Intellects Wirkende, Treibende, Schaffende. (W. II, 304.)

2) Gegensatz zwischen den Werken der Natur und den Werken der nach Absicht wirkenden Kunst.

Schon Hume machte darauf aufmerksam, wie doch im Grunde gar keine Aehnlichkeit sei zwischen den Werken der Natur und denen einer nach Absicht wirkenden Kunst. Ein noch größeres Verdienst hat sich in dieser Beziehung Kant durch seine Kritik des physikotheologischen Beweises erworben. Denn nichts steht der richtigen Einsicht in die Natur und in das Wesen der Dinge mehr entgegen, als die Auffassung derselben als nach kluger Berechnung gemachter Werke. (N. 38.)

Statt, wie die Engländer, an den Werken der Natur die Weisheit Gottes zu demonstriren, sollte man daraus verstehen lernen, daß Alles, was durch das Medium der Vorstellung, also des Intellects, zu Stande kommt, alle bewußten und beabsichtigten Leistungen und Werke, bloße Stümperei ist gegen das vom Willen unmittelbar Ausgehende und durch keine Vorstellung Vermittelte, dergleichen die Werke der Natur sind. (P. II, 109. W. II, 304. 366 fg.) Wenn wir uns der Betrachtung des so unaussprechlich künstlichen Baues irgend eines Thieres hingeben, uns in Bewunderung desselben versenkend, jetzt aber uns einfällt, daß die Natur eben diesen, so überaus künstlichen und höchst complicirten Organismus täglich zu Tausenden der Zerstörung Preis giebt; so setzt diese rasende Verschwendung uns in Erstaunen. Allein dasselbe beruht auf einer Amphibolie der Begriffe, indem wir dabei das menschliche Kunstwerk im Sinne haben, welches unter Vermittelung des Intellects und durch Ueberwältigung eines fremden Stoffes zu Stande gebracht wird, folglich allerdings viel Mühe kostet. Der Natur hingegen kosten ihre Werke, so künstlich sie auch sind, gar keine Mühe; weil hier der Wille zum Werke schon selbst das Werk ist. (W. II, 375. N. 55 fg.)

3) Das innere Wesen der Natur.

Das innerste Wesen der gesammten Natur ist Wille.

Nicht allein im Menschen und Thiere ist das innerste Wesen Wille; sondern die fortgesetzte Reflexion leitet dahin, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetirt, ja, die Kraft, durch welche der Krystall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpole wendet, die, deren Schlag uns aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, — diese Alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als das Selbe zu erkennen, was in uns, wo es am deutlichsten hervortritt und uns intimer bekannt ist; als alles Andere, Wille heißt. Wille ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen; er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft, er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen, welcher Beider große Verschiedenheit doch nur den Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft. (W. I, 130 fg. 136. 140 fg.; II, 332 fg. 339. Vergl. auch Ding an sich.)

Die Natur ist der Wille, sofern er sich selbst außer sich erblickt; wozu sein Standpunkt ein individueller Intellect sein muß. Dieser ist ebenfalls sein Product. (P. II, 109.)

4) Erhabenheit der Urkraft der Natur über die Formen der Erscheinung: Raum, Zeit und Vielheit.

Betrachten wir die nie genug bewunderte Vollendung in den Werken der Natur, die selbst in den letzten und kleinsten Organismen und in jedem einzelnen der zahllosen Individuen mit derselben Sorgfalt durchgeführt ist; verfolgen wir die Zusammensetzung der Theile jedes Organismus und stoßen dabei doch nie auf ein ganz Einfaches und Letztes, geschweige auf ein Unorganisches; verlieren wir uns endlich in Betrachtung der Zweckmäßigkeit aller jener Theile desselben zum Bestande des Ganzen; erwägen wir dabei, daß jedes dieser Meisterwerke schon unzählige Male von Neuem hervorgebracht wurde und doch das letzte Exemplar jeder Art auch eben so sorgfältig ausgearbeitet erscheint, wie das erste, die Natur also keineswegs ermüdet und zu pfuschen anfängt; dann werden wir zuvörderst inne, daß alle menschliche Kunst nicht blos dem Grade, sondern der Art nach vom Schaffen der Natur völlig verschieden ist: nächst dem aber, daß die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahllosen Werke ganz und ungetheilt unmittelbar gegenwärtig ist, woraus folgt, daß sie, als solche und an sich, von Raum und Zeit nichts weiß. Bedenken wir ferner, daß die Hervorbringung jener vollendeten Gebilde der Natur so ganz und gar nichts kostet, daß sie mit unbegreiflicher Verschwendung Millionen Organismen schafft, die dem Zufall preisgegeben, nie zur Reife gelangen, andererseits aber auch, durch Zufall begünstigt, Millionen Exemplare einer Art liefert, wo sie bisher nur eines gab, folglich Millionen ihr nichts mehr kosten, als Eines, so leitet auch dieses zu der Ansicht hin, daß der Urkraft der Natur, dem Dinge an sich, die

Vielheit fremd ist, mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, bloße Formen unserer Anschauung sind. (W. II, 366 fg. 375. P. II, §. 67.)

5) Der Kreislauf der Natur.

Durchgängig und überall ist das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist; diese ist in der That die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in Allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Dasein, d. i. eine Natur, möglich wird. (W. II, 543.)

6) Die Stufen der Natur.

Auf der untersten Stufe der Natur sehen wir den Willen sich darstellen als einen blinden Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es ist die einfachste und schwächste Art seiner Objectivation. Als solcher blinder Drang erscheint er aber noch in der ganzen unorganischen Natur, in allen den ursprünglichen Kräften, welche aufzusuchen und ihre Gesetze kennen zu lernen Physik und Chemie beschäftigt sind, und jede von welchen sich uns in Millionen ganz gleichartiger und gesetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erscheinungen darstellt. Von Stufe zu Stufe sich deutlicher objectivirend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Ursachen, sondern Reize das Band seiner Erscheinungen sind, der Wille doch noch völlig erkenntnißlos, als finstere treibende Kraft, und so endlich auch noch im vegetativen Theil der thierischen Erscheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Thieres und in der Unterhaltung der innern Oekonomie desselben, wo immer nur noch bloße Reize seine Erscheinung nothwendig bestimmen. Die immer höher stehenden Stufen der Objectität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das die Idee darstellende Individuum nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilirende Nahrung erhalten konnte, sondern diese aufgesucht und ausgewählt werden mußte; wodurch die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntniß nothwendig wurde. (Vergl. Erkenntniß.) Mit dieser hört aber auch die bisherige unfehlbare Sicherheit und Gesetzmäßigkeit auf, mit welcher der Wille in der unorganischen und blos vegetativen Natur wirkte und welche darauf beruhte, daß er allein in seinem ursprünglichen Wesen als blinder Drang thätig war, ohne Beihülfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten, ganz andern Welt, der Welt als Vorstellung. (W. I, 178—181.)

Wir können die verschiedenen den Willen objectivirenden Ideen, welche die Naturstufen bilden, als einzelne und an sich einfache Willensacte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt. Nun behält auf der niedrigsten Stufe der Objectität ein solcher Act

(oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. (W. I, 184—186.)

7) Continuität der Naturstufen.

Natura non facit saltus; so lautet das Gesetz der Continuität aller Veränderungen, vermöge dessen in der Natur kein Uebergang, sei er im Raum, oder in der Zeit, oder im Grade irgend einer Eigenschaft, ganz abrupt eintritt. (F. 57. P. II, 205.)

Die Natur fängt nicht bei jedem Erzeugnisse von vorne an, aus nichts schaffend, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreitend, knüpft sie an das Vorhandene an, benutzt die frühern Gestaltungen, entwickelt und potenzirt sie höher, ihr Werk weiter zu führen, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur. Als Beleg hiefür kann die sogenannte Metamorphose der Pflanzen dienen, eben so die Steigerung der Thierreihe, auch die Steigerung in Hinsicht auf den Intellect, wenngleich der Schritt vom thierischen zum menschlichen Intellect wohl der weiteste ist, den die Natur gethan hat. (W. II, 380. 66. P. II, 167. M. 169. 192.) Auch jedem Absterben geht dem Grundsatze natura non facit saltus zufolge eine allmälige Deterioration vorher. (W. II, 645.)

Die am schärfsten gezogene Gränze in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Uebergänge zuläßt, ist die Gränze zwischen dem Organischen und dem Unorganischen; so daß das natura non facit saltus hier eine Ausnahme zu erleiden scheint. (W. II, 335. N. 83.)

(Ueber den Zusammenhang des Menschen mit der übrigen Natur s. Mensch, und über die intellectuelle Aristokratie der Natur s. Aristokratie.)

8) Die Verständlichkeit der Naturerscheinungen.

Die Verständlichkeit der Naturerscheinungen nimmt in dem Maße ab, als in ihnen der Wille sich immer deutlicher manifestirt, d. h. als sie immer höher auf der Stufenleiter stehen; hingegen ist ihre Verständlichkeit um so größer, je geringer ihr empirischer Gehalt ist, weil sie um so mehr auf dem Gebiete der bloßen Vorstellung bleiben, deren uns a priori bewußte Formen das Princip der Verständlichkeit sind. (N. 86—90. P. II, 100.)

9) Der Streit und Kampf in der Natur.

In der Natur sehen wir überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und erkennen hierin die dem Willen wesentliche Entzweiung

mit sich selbst. Jede Stufe der Objectivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem am Leitfaden der Causalität mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesammte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja sie besteht nur durch ihn. (W. I, 174 fg. 192.)

10) Die Zweckmäßigkeit in der Natur. (S. Teleologie.)

11) Entgegengesetztes Verhalten der Natur zu den Gattungen und zu den Individuen.

Die Natur ist so sorgsam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen; diese sind ihr stets nur Mittel, jene ist ihr Zweck. Daher tritt ein greller Contrast hervor zwischen ihrem Geiz bei Ausstattung der Individuen und ihrer Verschwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von einem Individuo jährlich hunderttausend Keime und darüber gewonnen, z. B. von Bäumen, Fischen, Krebsen, Thermiten u. a. m. Dort hingegen ist Jedem an Kräften und Organen nur knapp so viel gegeben, daß es bei unausgesetzter Anstrengung sein Leben fristen kann. Und wo eine gelegentliche Ersparniß möglich war, dadurch daß ein Theil zur Noth entbehrt werden konnte, ist er, selbst außer der Ordnung, zurückbehalten worden; daher fehlen z. B. vielen Raupen die Augen. Allein dies geschieht in Folge der lex parsimoniae naturae, zu deren Ausdruck natura nihil facit supervacaneum man noch fügen kann et nihil largitur. — Die selbe Richtung der Natur zeigt sich auch darin, daß je tauglicher das Individuum vermöge seines Alters zur Fortpflanzung ist, desto kräftiger in ihm die vis naturae medicatrix sich äußert. Dieses nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit und sinkt tief, nachdem sie erloschen ist; denn jetzt ist in den Augen der Natur das Individuum werthlos geworden. (W. II, 552 fg.; I, 325. 389. 401; II, 315 fg. 389. 668. N. 41. 50. P. I, 276; II, 95. 261.)

Sieht man, wie die Natur, während sie um die Individuen wenig besorgt ist, mit so übertriebener Sorgfalt über die Erhaltung der Gattungen wacht, mittelst der Allgewalt des Geschlechtstriebes und vermöge des unberechenbaren Ueberschusses der Keime; so kommt man auf die Vermuthung, daß, wie der Natur die Hervorbringung des Individui ein Leichtes ist, so die ursprüngliche Hervorbringung einer Gattung ihr äußerst schwer werde. (P. II, 109 fg.)

12) Die ästhetische Wirkung der Natur.

Die ästhetische, rein objective Gemüthsstimmung wird von Außen durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle

der schönen Natur erleichtert und befördert. Ihr gelingt es, so oft sie mit Einem Male unserm Blicke sich aufthut, fast immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke, der Subjectivität, dem Sclavendienste des Willens zu entreißen und in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen. Darum wird auch der von Leidenschaften, oder Noth und Sorge Gequälte durch einen einzigen freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet. (W. I, 232.)

Den Anblick einer schönen Landschaft so überaus erfreulich zu machen, trägt unter Anderm auch die durchgängige Wahrheit und Consequenz der Natur bei. (W. II, 459. Vergl. Aussicht, schöne.)

Daß der sich plötzlich vor uns aufthuende Anblick der Gebirg, uns so leicht in eine ernste, auch wohl erhabene Stimmung versetzte mag zum Theil darauf beruhen, daß die Form der Berge und der daraus entstehende Umriß des Gebirges die einzige stets bleibende Linie der Landschaft ist, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles Uebrige schnell hinwegrafft, zumal unsere eigene ephemere Person. Nicht, daß beim Anblick des Gebirges alles Dieses in unser deutliches Bewußtsein träte, sondern ein dunkles Gefühl davon wird der Grundbaß unserer Stimmung. (W. II, 460.)

Wie ästhetisch ist doch die Natur! Jedes ganz unangebaute und verwilderte, d. h. ihr selber frei überlassene Fleckchen decorirt sie alsbald auf die geschmackvollste Weise, bekleidet es mit Pflanzen, Blumen und Gesträuchen, deren ungezwungenes Wesen, natürliche Grazie und anmuthige Gruppirung davon zeugt, daß sie nicht unter der Zuchtruthe des großen Egoisten aufgewachsen sind, sondern hier die Natur frei gewaltet hat. Jedes vernachlässigte Plätzchen wird alsbald schön. (W. II, 460. P. II, 459.)

Die unorganische Natur, sofern sie nicht etwa aus Wasser besteht, macht, wenn sie ohne alles Organische sich darstellt, einen sehr traurigen, ja, beklemmenden Eindruck auf uns, was zunächst daraus entspringt, daß die unorganische Masse ausschließlich dem Gesetze der Schwere gehorcht, nach deren Richtung daher hier Alles gelagert ist. — Dagegen nun erfreut uns der Anblick der Vegetation unmittelbar und in hohem Grade. Der nächste Grund hiervon liegt darin, daß in der Vegetation das Gesetz der Schwere als überwunden erscheint; hierdurch kündigt sich unmittelbar das Phänomen des Lebens an als eine neue und höhere Ordnung der Dinge. Wir selbst gehören dieser; sie ist das uns Verwandte. Dabei geht uns das Herz auf. Außerdem ist, was den Anblick der vegetabilischen Natur uns so erfreulich macht, der Ausdruck von Ruhe, Frieden und Genügen, den sie trägt; während die animalische sich uns meistens im Zustande der Unruhe, der Noth, ja des Kampfes darstellt; daher gelingt es jener so leicht, uns in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen, der uns von uns selbst befreit. — Das Wasser hebt die traurige Wirkung seiner anorganischen

Wesenheit durch seine große Beweglichkeit, die einen Schein des Lebens giebt, und durch sein beständiges Spiel mit dem Lichte großentheils auf; zudem ist es die Urbedingung alles Lebens. (P. II, 458 fg.)

In Hinsicht auf die Charaktere macht es die Natur nicht, wie die schlechten Poeten, welche, wann sie Schurken oder Narren darstellen, so plump und absichtsvoll dabei zu Werke gehen, daß man gleichsam hinter jeder solcher Person den Dichter stehen sieht, der ihre Gesinnung und Rede fortwährend desavouirt und mit warnender Stimme ruft: „Dies ist ein Schurke, dies ist ein Narr." Die Natur macht es vielmehr, wie Shakespeare und Göthe, in deren Werken jede Person und wäre sie der Teufel selbst, während sie dasteht und redet, Recht behält; weil sie so objectiv aufgefaßt ist, daß wir in ihr Interesse gezogen und zur Theilnahme an ihr gezwungen werden; denn sie ist, eben wie Werke der Natur, aus einem innern Princip entwickelt, vermöge dessen ihr Sagen und Thun als natürlich, mithin als nothwendig auftritt. (P. I, 481.)

(Ueber die Naivetät der Natur s. Naiv, Naivetät.)

13) Die moralische Beschaffenheit der Natur und die Erlösung derselben.

Die Natur kennt nur das Physische, nicht das Moralische; sogar ist zwischen ihr und der Moral entschiedener Antagonismus. Erhaltung des Individui, besonders aber der Species, in möglichster Vollkommenheit, ist ihr alleiniger Zweck. (W. II, 645.)

Wer den Charakter der Natur ins Auge faßt, der wird dem Aristoteles Recht geben, wenn er sagt: ἡ φυσις δαιμονια, αλλ' ου θεια εστι (natura daemonia est, non divina). (W. II, 399. 405.) Viel richtiger, als die Natur auf pantheistische Weise mit Gott zu identificiren, wäre es, sie mit dem Teufel zu identificiren, wie der ehrwürdige Verfasser der deutschen Theologie gethan, indem er sagt: „Darum ist der böse Geist und die Natur Eins, und wo die Natur nicht überwunden ist, da ist auch der böse Feind nicht überwunden." (P. II, 107.)

Das wirklich und factisch in der Natur herrschende Gesetz ist das Herrschen der Gewalt statt des Rechts, nicht etwa nur in der Thierwelt, sondern auch in der Menschenwelt. (E. 159.)

Da der Wille durch nichts aufgehoben werden kann, als durch Erkenntniß, so ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können. Nur in Folge dieser Erkenntniß kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzertrennlich ist, endigen; nicht aber ist dies durch physische Gewalt, wie Zerstörung des Keims, oder Tödtung des Neugeborenen, oder Selbstmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann. Daher sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern, sobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Wesen ist, sich entschieden hat.

(W. I, 474. Vergl. auch unter Mensch: Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.)

Naturalismus.

1) Wesen des Naturalismus.

Der Naturalismus ist die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik, oder die absolute Physik, d. h. eine Physik, welche behauptet, daß ihre Erklärungen der Dinge, — im Einzelnen aus Ursachen und im Allgemeinen aus Kräften, — wirklich ausreichend sei und also das Wesen der Welt erschöpfe. (W. II, 193. P. II, 36 fg.) Der Naturalismus macht die Natura naturata zur Natura naturans. (W. II, 194.)

2) Der Naturalismus in der Geschichte der Philosophie.

Das Ausgehen vom Objectiven, welchem die so deutliche und faßliche äußere Anschauung zum Grunde liegt, ist ein dem Menschen so natürlicher und sich von selbst darbietender Weg, daß der Naturalismus und der Materialismus Systeme sind, auf welche die speculirende Vernunft nothwendig, ja, zu allererst gerathen muß; daher wir gleich am Anfang der Geschichte der Philosophie den Naturalismus, in den Systemen der Ionischen Philosophie, und darauf den Materialismus, in der Lehre des Leukippos und Demokritos auftreten, ja, auch später von Zeit zu Zeit sich immer wieder erneuern sehen. (W. II, 361.)

Von Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Système de la nature, dann zu Delamark, Cabanis und zu dem in den letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgesetzten Versuch verfolgen, eine Physik ohne Metaphysik aufzustellen, d. h. eine Lehre, welche die Erscheinung zum Dinge an sich macht. (W. II, 193 fg.)

3) Unzulänglichkeit des Naturalismus.

Mit dem Naturalismus oder der rein physikalischen Betrachtung wird man nie ausreichen; sie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und anfangslose Causalreihen, unerforschliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Theilbarkeit der Materie, und dieses Alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, in welchem allein es dasteht, so gut wie der Traum, und ohne welches es verschwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem sie uns unaufhörlich herumführt. (W. II, 195—197. 361. Vergl. auch unter Metaphysik: Verhältniß der Metaphysik zur Physik.)

4) Unvereinbarkeit des Naturalismus mit der Ethik.

(S. unter Atheismus: Was dem Vorwurf des Atheismus Kraft ertheilt.)

Naturforscher.

Der einzelne, simple Naturforscher in einem abgesonderten Zweige der Physik, der einseitige Empiriker, wird des Bedürfnisses der metaphysischen Erklärung des Ganzen und Allgemeinen nicht sofort deutlich inne. Daher sehen wir heut zu Tage die Schale der Natur auf das Genaueste durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt. Kommt aber ein Metaphysiker und redet vom Kern der Natur, so hören sie nicht hin, sondern klauben an ihren Schalen weiter. Jene überaus mikroskopischen und mikrologischen Naturforscher findet man sich versucht, die Topfkucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeinen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, sind in ihrer Art eben so verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker, waren. Wie nämlich diese, ganz und gar in ihre abstracten Begriffe verstrickt, mit diesen sich herumschlugen, nichts außer ihnen kennend, noch untersuchend; so sind Jene ganz in ihre Empirie verstrickt, lassen nichts gelten, als was ihre Augen sehen, und vermeinen, damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nichts ahnend von der tiefen Kluft zwischen der Erscheinung und dem Ding an sich. (W. II, 197 fg.)

Auf einer höhern Stufe stehen diejenigen Naturforscher, welche sich zur Philosophie ihrer besondern Wissenschaft erheben, wie z. B. Göthe, Kielmayer, Delamark, Geoffroy St. Hilaire, Cuvier u. a. m. zur Philosophie der Zoologie. (W. II, 141.)

Naturgeschichte, s. Morphologie.

Naturgesetz.

1) Definition des Naturgesetzes.

Die Norm, welche eine Naturkraft hinsichtlich ihrer Erscheinung an der Kette der Ursachen und Wirkungen befolgt, also das Band, welches sie mit dieser verknüpft, ist das Naturgesetz. (G. 46.) Die unwandelbare Constanz des Eintritts der Aeußerung einer Naturkraft, so oft die Bedingungen dazu da sind, heißt in der Aetiologie Naturgesetz. (W. I, 116.)

Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtsein durch Ursache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objectivation des Willens), sondern nur den einzelnen Erscheinungen dieser angehören; so muß in allen Millionen Erscheinungen einer allgemeinen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder der Elektricität, sie als solche sich ganz genau auf gleiche Weise darstellen, und blos die äußern Umstände können die Erscheinung modificiren. Diese Einheit ihres Wesens in allen ihren Erscheinungen, diese unwandelbare Constanz des Eintritts derselben, sobald, am Leitfaden der Causalität, die Bedingungen dazu vorhanden sind, heißt ein Naturgesetz. Ist ein solches durch Erfahrung einmal bekannt, so läßt sich die Erscheinung der Naturkraft, deren Charakter

in ihm ausgesprochen und niedergelegt ist, genau vorherbestimmen und berechnen. (W. I, 157 fg.) Das Naturgesetz ist die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erscheinung. Diese Form ist Zeit, Raum und Causalität, welche nothwendigen und unzertrennlichen Zusammenhang und Beziehung auf einander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt sich die Idee in unzählige Erscheinungen; die Ordnung aber, nach welcher diese in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, ist fest bestimmt durch das Gesetz der Causalität; dieses ist gleichsam die Norm der Gränzpunkte jener Erscheinungen verschiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an sie vertheilt sind. (W. I, 159—162.)

Ein Naturgesetz ist blos die der Natur abgemerkte Regel, nach der sie unter bestimmten Umständen, sobald diese eintreten, jedes Mal verfährt; daher kann man allerdings das Naturgesetz definiren als eine allgemein ausgesprochene Thatsache, un fait généralisé, wonach dann eine vollständige Darlegung aller Naturgesetze doch nur ein completes Thatsachenregister wäre. (W. I, 167.)

2) **Ungültigkeit der Naturgesetze im Gebiete des magischen und magnetischen Wirkens.** (S. **Magie** und **Magnetismus**.)

Naturkraft.

1) Unerklärlichkeit der Naturkräfte.

Jede ächte, also wirklich ursprüngliche Naturkraft, wozu auch jede chemische Grundeigenschaft gehört, ist wesentlich qualitas occulta, d. h. keiner physischen Erklärung weiter fähig, sondern nur noch einer metaphysischen, d. h. über die Erscheinung hinausgehenden. (G. 46. W. I, 116 fg. 166; II, 191 fg.)

In jedem Dinge in der Natur ist etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Ursache weiter zu suchen ist; es ist die specifische Art seines Wirkens, d. h. eben die Art seines Daseins, sein Wesen. Was dem Menschen sein unergründlicher, bei aller Erklärung seiner Thaten aus Motiven vorausgesetzter Charakter ist; eben das ist jedem unorganischen Körper seine wesentliche Qualität, die Art seines Wirkens, die in ihm sich hervorthuende Naturkraft, deren Aeußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von Außen, während hingegen sie selbst durch nichts außer ihr bestimmt, also auch nicht erklärlich ist; ihre einzelnen Erscheinungen, durch welche allein sie sichtbar wird, sind dem Satz vom Grunde unterworfen, sie selbst ist grundlos. (W. I, 148. 155.)

Die Naturkraft ist Erscheinung des Willens und als solche nicht den Gestaltungen des Satzes vom Grunde unterworfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, ist allgegenwärtig. Alle Zeit ist

nur für ihre Erscheinung, ihr selbst ohne Bedeutung. Jahrtausende schlummern die chemischen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien sie frei macht; dann erscheinen sie; aber die Zeit ist nur für diese Erscheinung, nicht für die Kräfte selbst da.

Die ursprünglichen Naturkräfte liegen als unmittelbare Objectivationen des Willens, der als Ding an sich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen ist, außerhalb der Formen ihrer Erscheinungen (Raum, Zeit und Causalität). Zwischen der Naturkraft und allen ihren Erscheinungen ist der Unterschied, daß jene der Wille selbst auf dieser bestimmten Stufe seiner Objectivation ist, den Erscheinungen allein aber durch Zeit und Raum Vielheit zukommt, und das Gesetz der Causalität nichts Anderes, als die Bestimmung der Stelle in jenen für die einzelnen Erscheinungen ist. (W. I, 161—163.) Wir erkennen selbst den untersten Naturkräften eine Aeternität und Ubiquität zu, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irre macht. (W. II, 536.)

2) Gegensatz zwischen Naturkraft und Ursache.

Von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen, welche alle **Veränderungen** leitet, aber nimmer über diese hinaus sich erstreckt, bleiben einerseits die **Materie** und andererseits die ursprünglichen **Naturkräfte** unberührt, jene als der **Träger** aller Veränderungen, oder **Das, woran** sie vorgehen, diese als **Das, vermöge** dessen die Veränderungen, oder Wirkungen überhaupt möglich sind, Das, was den Ursachen die Causalität, d. i. die Fähigkeit zu wirken, allererst ertheilt. Ursache und Wirkung sind die zu nothwendiger Succession in der Zeit verknüpften **Veränderungen**; die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, eben deshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Causalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache ist allemal, wie auch ihre Wirkung, ein Einzelnes, eine einzelne Veränderung; die Naturkraft hingegen ist ein Allgemeines, Unveränderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. Die Verwechslung der Naturkraft mit der Ursache ist so häufig, wie für die Klarheit des Denkens verderblich. Nicht nur werden die Naturkräfte selbst zu Ursachen gemacht, indem man sagt: die Elektricität, die Schwere u. s. f. ist Ursache; sondern sogar zu Wirkungen machen sie Manche, indem sie nach einer Ursache der Elektricität, der Schwere u. s. w. fragen, welches absurd ist. Etwas ganz Anderes ist es jedoch, wenn man die Zahl der Naturkräfte dadurch vermindert, daß man eine derselben auf eine andere zurückführt. (G. 45 fg. 93. W. II, 51 fg.; I, 161—163. P. II, 98. E. 46 fg.)

3) Idealistische Erklärung der unfehlbaren Gesetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens der Naturkräfte.

Die Unfehlbarkeit der Naturgesetze hat, wenn man von der Erkenntniß des Einzelnen, nicht von der Idee ausgeht, etwas Ueberraschendes. Man könnte sich wundern, daß die Natur ihre Gesetze auch nicht ein einziges Mal vergißt. Am lebhaftesten empfinden wir dieses Wunderbare bei seltenen, nur unter sehr combinirten Umständen erfolgenden, unter diesen aber uns vorher verkündeten Erscheinungen. Es ist die geistermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überrascht. Hingegen, wenn wir in die philosophische Erkenntniß eingedrungen sind, daß eine Naturkraft eine bestimmte Stufe der Objectivation des Willens ist, und daß dieser Wille an sich selbst und unterschieden von seiner Erscheinung und deren Formen, außer der Zeit und dem Raume liegt, und die daher durch diese bedingte Vielheit nicht ihm, noch unmittelbar der Idee, sondern erst den Erscheinungen dieser zukommt, das Gesetz der Causalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat; — wenn uns in dieser Erkenntniß der innere Sinn der Kant'schen Lehre von der Idealität des Raumes, der Zeit und der Causalität aufgegangen ist; dann werden wir einsehen, daß jenes Erstaunen über die Gesetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erscheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derselben, in der That dem Erstaunen eines Kindes, oder eines Wilden zu vergleichen ist, der zum ersten Mal durch ein Glas mit vielen Facetten etwa eine Blume betrachtend, sich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen, die er sieht, und einzeln die Blätter einer jeden derselben zählt. (W. I, 158 fg.)

4) Die Stufen der Naturkräfte als Stufen der Objectivation des Willens.

Jede ursprüngliche Naturkraft ist eine bestimmte Stufe der Objectivation des Willens oder der Idee im Platonischen Sinne. Als die niedrigste Stufe der Objectivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche theils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, theils sich unter einander in die überhaupt vorhandene Materie getheilt haben, so daß einige über diese, andere über jene, eben dadurch specifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. (W. I, 154. 159.) Auf den obern Stufen der Objectität des Willens sehen wir die Individualität bedeutend hervortreten. (W. I, 155. — Vergl. unter **Individuation, Individualität**: Die Individualität auf den verschiedenen Stufen der Natur.)

Wir können die verschiedenen in den Naturkräften sich offenbarenden

Ideen oder Objectivationsstufen des Willens als einzelne und an sich einfache Willensacte betrachten, indem sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt. Nun behält auf den niedrigsten Stufen der Objectität ein solcher Act (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwicklungen in deren Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgend einer allgemeinen Naturkraft offenbart, immer eine einfache Aeußerung, wenngleich diese nach Maßgabe der äußern Verhältnisse sich verschieden darstellt. Ebenso hat der Krystall nur eine Lebensäußerung. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, in einer Succession von Entwicklungen ihrer Organe aus. Beim Thier stellt sich die Idee nicht blos in der Entwicklung des Organismus, sondern auch durch die Handlungen dar, in denen sein empirischer Charakter sich ausspricht, der in der ganzen Species derselbe ist. Beim Menschen ist schon in jedem Individuo der empirische Charakter ein eigenthümlicher. (W. II, 184 fg.)

5) Identität der untersten Naturkräfte mit dem Willen in uns.

Die Naturkräfte sind am gründlichsten in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" als identisch mit dem Willen in uns nachgewiesen. (W. II, 52.)

In den dumpfen und blinden Urkräften der Natur, aus deren Wechselspiel das Planetensystem hervorgeht, ist schon eben der Wille zum Leben, welcher nachher in den vollendetsten Erscheinungen der Welt auftritt, das innerlich Wirkende und Leitende und bereitet schon dort, mittelst strenger Naturgesetze auf seinen Zweck hinarbeitend, die Grundfeste zum Bau der Welt und ihrer Ordnung vor. (P. II, 229 fg.)

Schon die untersten Naturkräfte sind von jenem selben Willen beseelt, der sich nachher in dem mit Intelligenz ausgestatteten, individuellen Wesen über sein eigenes Werk (die zweckmäßige Einrichtung der Welt) verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über Das, was er im Schlafe vollbracht; oder richtiger, der über seine eigene Gestalt, die er im Spiegel erblickt, erstaunt. (W. II, 369 fg.)

6) Verhältniß der Naturkräfte zur Materie.

Die eine identische Materie ist das gemeinsame Substrat der Erscheinungen verschiedener Ideen oder Naturkräfte. Das Gesetz der Causalität bestimmt die Gränzen, welchen gemäß die Erscheinungen der Naturkräfte sich in den Besitz der Materie theilen. Ins Unendliche ließe sich die nämliche beharrende Materie verfolgen und zusehen, wie bald diese, bald jene Naturkraft ein Recht auf sie gewinnt und es unaus-

leiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Wesen zu offenbaren. (W. I, 160—162.) Der Unterschied zwischen der Materie und der temporär sie in Besitz nehmenden stets metaphysischen Kraft läßt sich z. B. augenfällig nachweisen am Vogelei, dessen so homogene, gestaltlose Flüssigkeit, sobald nur die gehörige Temperatur hinzutritt, die so complicirte und genau bestimmte Gestalt der Gattung und Art seines Vogels annimmt. Gewissermaßen ist Dies doch eine Art generatio aequivoca, und höchst wahrscheinlich ist dadurch, daß sie einst in der Urzeit und zur glücklichen Stunde vom Typus des Thieres, welchem das Ei angehörte, zu einem höheren überſprang, die aufsteigende Reihe der Thierformen entstanden. Jedenfalls tritt hier am augenscheinlichsten ein von der Materie Verschiedenes hervor, zumal da es beim geringsten ungünstigen Umstande ausbleibt. Dadurch wird fühlbar, daß es nach vollbrachtem, oder später behinderten Wirken, auch eben so unversehrt von ihr weichen kann; welches dann auf eine ganz anderartige Permanenz hindeutet, als das Beharren der Materie in der Zeit ist. (P. II, 285 fg.)

7) Fehler, welche bei der Aufstellung von Naturkräften zu vermeiden sind.

Trägheit und Unwissenheit machen geneigt, sich zu früh auf ursprüngliche Kräfte zu berufen; dies zeigt sich mit einer der Ironie gleichen Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholastiker. Die Physik hat zu unterscheiden, ob eine Verschiedenheit der Erscheinung von einer Verschiedenheit der Kraft, oder nur von Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Kraft sich äußert, herrührt, und gleich sehr sich zu hüten, für Erscheinung verschiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derselben Kraft, blos unter verschiedenen Umständen, ist, als umgekehrt, für Aeußerungen Einer Kraft zu halten, was ursprünglich verschiedenen Kräften angehört. (W. I, 166.)

Es ist eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objectität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verkennen und Leugnen ursprünglicher und für sich bestehender Naturkräfte eben so fehlerhaft ist, wie die grundlose Annahme eigenthümlicher Kräfte, wo blos eine besondere Erscheinungsart schon bekannter Statt findet. Mit Recht sagt daher Kant, es sei ungereimt, auf einen Newton des Grashalms zu hoffen. Andererseits aber ist nicht zu übersehen, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur, einer und derselbe Wille es ist, der sich offenbart. Seine Einheit muß sich daher auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. (W. I, 169 fg. 632 fg. Vergl. auch unter Lebenskraft: Gegen das Leugnen der Lebenskraft.)

8) Die Anschauung des Wirkens der Naturkräfte im Großen.

Wenn wir ganz einfache Wirkungen, die wir im Kleinen täglich vor Augen haben, ein Mal in colossaler Größe zu sehen Gelegenheit finden; so ist uns der Anblick neu, interessant und belehrend, weil wir erst jetzt von den in ihnen sich äußernden Naturkräften eine angemessene Vorstellung erhalten. Beispiele dieser Art sind Mondfinsternisse, Feuersbrünste, große Wasserfälle u. s. w. Was würde es erst sein, wenn wir das Wirken der Gravitation, welches wir nur aus einem so höchst einseitigen Verhältnisse, wie die irdische Schwere ist, anschaulich kennen, ein Mal in seiner Thätigkeit im Großen zwischen den Weltkörpern unmittelbar anschaulich übersehen könnten. (P. II, 114 fg.)

Natürliche, das.

1) Einheit und Harmonie des Natürlichen.

Jede Thiergestalt bietet uns eine Ganzheit, Einheit, Vollkommenheit und streng durchgeführte Harmonie aller Theile dar, die so ganz auf Einem Grundgedanken beruht, daß beim Anblick selbst der abenteuerlichsten Thiergestalt es Dem, der sich darin vertieft, zuletzt vorkommt, als wäre sie die einzig richtige, ja mögliche, und könne es gar keine andere Form des Lebens, als eben diese, geben. Hierauf beruht im tiefsten Grunde der Ausdruck „natürlich", wenn wir damit bezeichnen, daß etwas sich von selbst versteht und nicht anders sein kann. (N. 55.)

2) Bedeutung des Gegensatzes zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen.

Das Volk unterscheidet Natürliches und Uebernatürliches als zwei grundverschiedene Ordnungen der Dinge. Dem Uebernatürlichen schreibt es Wunder, Weissagungen, Gespenster und Zauberei zu, läßt aber überdies die Natur selbst auf einem Uebernatürlichen beruhen. Diese populäre Unterscheidung fällt im Wesentlichen zusammen mit der Kant'schen zwischen Erscheinung und Ding an sich; nur daß diese die Sache genauer und richtiger bestimmt, nämlich dahin, daß Natürliches und Uebernatürliches nicht zwei verschiedene und getrennte Arten von Wesen sind, sondern Eines und Dasselbe, welches an sich genommen übernatürlich ist, weil erst indem es erscheint, d. h. in die Wahrnehmung unsers Intellects tritt, die Natur sich darstellt, deren phänomenale Gesetzmäßigkeit es eben ist, die man unter dem Natürlichen versteht. (P. II, 284 fg.)

Die Entgegensetzung eines Natürlichen und Uebernatürlichen spricht schon die dunkle Erkenntniß aus, daß die Erfahrung mit ihrer Gesetzmäßigkeit bloße Erscheinung sei, hinter welcher ein Ding an sich steckt. (H. 337 fg.)

3) Das Natürliche vom ethischen Standpunkte aus betrachtet.

Die bisweilen für manche Laster gehörte Entschuldigung: „und doch ist es dem Menschen natürlich", reicht keineswegs aus; sondern man soll darauf erwidern: „eben weil es schlecht ist, ist es natürlich, und eben weil es natürlich ist, ist es schlecht." Dies recht zu verstehen, muß man den Sinn der Lehre von der Erbsünde erkannt haben. (P. II, 326.)

Naturphilosophie, die Schelling'sche.

1) Charakter der Naturphilosophie.

Die Schelling'sche Naturphilosophie läßt aus dem Object allmälig das Subject werden durch Anwendung einer Methode, welche Construction genannt wird, von der so viel klar ist, daß sie ein Fortschreiten gemäß dem Satz vom Grunde in mancherlei Gestalten ist. (W. I, 31. H. 195 fg. Vergl. Identitätsphilosophie.)

Die Naturphilosophen, voll Erstaunen und Bewunderung über die neuern Fortschritte und die Aufschlüsse der Naturwissenschaft, geriethen in den Irrthum, ihre Erkenntniß sei die des Absoluten und nicht des Bedingten. Wie die Pythagoräer Mathematiknarren waren, so waren die Naturphilosophen Naturnarren. (M. 396.) Die von Schelling zuerst angestimmte Naturphilosophie ist blos ein Aufsuchen von Aehnlichkeiten und Gegensätzen in der Natur, welche Betrachtung an sich interessant ist und hie und da nützlich werden kann, nie aber eine Philosophie ausmacht. Daher mußte auch Schelling mit mehrern von jener Betrachtung der Natur unabhängigen dogmatischen Versuchen auftreten, denen er kein anderes Fundament gab, als intellectuelle Anschauung, und deren Mährchenhaftes in die Augen fiel. (M. 397.)

2) Bleibender Gewinn aus der Naturphilosophie.

Das einzige Brauchbare und Bleibende, was aus der Schelling'schen Naturphilosophie hervorgehen wird, wird sein eine Philosophie der Naturwissenschaft, d. h. eine Anwendung philosophischer Wahrheiten auf Naturwissenschaft, eben wie man auch Philosophie der Geschichte u. dgl. m. hat. (M. 397.)

Naturproduct. (S. Artefact und unter Natur: Gegensatz zwischen den Werken der Natur und den Werken der nach Absicht wirkenden Kunst.)

Naturrecht. (S. unter Recht: Unabhängigkeit des Rechts vom Staate.)

Naturschönheit. (S. unter Natur: Die ästhetische Wirkung der Natur.)

Naturwissenschaft.

1) Die zwei Hauptabtheilungen der Naturwissenschaft.

Das weite, in viele Felder getheilte Gebiet der Naturwissenschaft zerfällt in zwei Hauptabtheilungen: Morphologie und Aetiologie. (W. I, 114. S. die Artikel Morphologie und Aetiologie.)

2) Die zwei naturwissenschaftlichen Antinomien. (S. Antinomien.)

3) Verhältniß der Naturwissenschaft zur Metaphysik. (S. unter Metaphysik: Verhältniß der Metaphysik zur Physik.)

4) Die Wichtigkeit der naturwissenschaftlichen Untersuchungen, verglichen mit der Wichtigkeit der moralischen. (S. unter Moral: Wichtigkeit der moralischen Untersuchungen.)

Neger, s. Raçen.

Neid.

1) Wesen des Neides.

Der Neid gehört zu den antimoralischen Triebfedern. Er ist eine Hauptquelle des Uebelwollens, oder ist vielmehr selbst Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Besitz oder Vorzüge. Der Neid ist dem Mitleiden entgegengesetzt, sofern er nämlich durch den entgegengesetzten Anlaß hervorgerufen wird; sein Gegensatz zum Mitleid beruht also zunächst auf dem Anlaß, und erst in Folge hiervon zeigt er sich auch in der Empfindung selbst. (P. II, 230. — In gewissem Betracht ist das Gegentheil des Neides die Schadenfreude. Jedoch ist Neid zu fühlen, menschlich, Schadenfreude zu genießen, teuflisch. Neid und Schadenfreude sind an sich blos theoretisch; praktisch werden sie Bosheit und Grausamkeit. (E. 199 fg. P. II, 230 fg.)

2) Allgemeinheit und Natürlichkeit des Neides.

Kein Mensch ist ganz frei von Neid und schon Herodot (III, 80) hat auf den der menschlichen Natur eingepflanzten Neid hingewiesen. (E. 200.) Kein Mensch dürfte ganz frei von Neid befunden werden; denn daß der Mensch beim Anblick fremden Genusses und Besitzes den eigenen Mangel bitterer fühle, ist natürlich, ja unvermeidlich. (P. II, 231.) Neid ist dem Menschen natürlich. (P. I, 458.)

3) Der Neid als indirecter Beweis, daß die Menschen unglücklich sind.

Einen indirecten, aber sicheren Beweis davon, daß die Menschen sich unglücklich fühlen, folglich es sind, liefert zum Ueberfluß noch der Allen innewohnende, grimmige Neid, der in allen Lebensverhältnissen, auf Anlaß jedes Vorzugs, welcher Art er auch sei, rege wird und sein

Gift nicht zu halten vermag. Weil sie sich unglücklich fühlen, können die Menschen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen. (W. II, 661. P. I, 458 Anmerk.) Neid ist das sichere Zeichen des Mangels, also, wenn auf Verdienste gerichtet, des Mangels an Verdiensten. (P. II, 496.)

4) Grade des Neides.

Die Grade des Neides sind sehr verschieden. Am unversöhnlichsten und giftigsten ist er, wenn auf persönliche Eigenschaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt, und zugleich am niederträchtigsten, weil er haßt, was er lieben und verehren sollte. (E. 200.) Wenn der Neid blos durch Reichthum, Rang, oder Macht erregt wird, wird er noch oft durch den Egoismus gedämpft, indem dieser absieht, daß von dem Beneideten vorkommenden Falls Hülfe, Genuß, Beistand, Schutz, Beförderung u. s. w. zu hoffen steht, oder daß man wenigstens im Umgange mit ihm Ehre genießen kann; auch bleibt hier die Hoffnung übrig, alle jene Güter einst noch selbst zu erlangen. Hingegen für den auf Naturgaben und persönliche Vorzüge gerichteten Neid giebt es keinen Trost der einen und keine Hoffnung der andern Art. Daher sein bitterer und unversöhnlicher, auf Rache in allerlei Weise bedachter Haß gegen die durch Naturgaben Bevorzugten. (P. II, 231 fg.; I, 341.)

5) Uebele Folgen des Neides.

Der Neid trägt zur Schlechtigkeit des Laufes der Welt ein Großes bei. Er ist nämlich die Seele des überall florirenden, stillschweigend und ohne Verabredung zusammenkommenden Bundes aller Mittelmäßigen gegen den einzelnen Ausgezeichneten in jeder Gattung. Zur Seltenheit des Vortrefflichen und zur Schwierigkeit, die es findet, verstanden und erkannt zu werden, kommt also noch jenes übereinstimmende Wirken des Neides Unzähliger, es zu unterdrücken, ja, wo möglich, es ganz zu ersticken. (P. II, 494—497. 232.)

(Ueber den Zusammenhang des Lobes der Bescheidenheit mit dem Neide s. Bescheidenheit.)

6) Verhaltungsregeln gegen den Neid.

Neid ist ein Laster und ein Unglück zugleich. Wir sollen daher ihn als den Feind unsers Glückes betrachten und als einen bösen Dämon zu ersticken suchen. Hiezu ist dienlich, öfter Die zu betrachten, welche schlimmer daran sind, als wir, denn Die, welche besser daran zu sein scheinen. Sogar wird bei eingetretenen wirklichen Uebeln uns den wirksamsten, wiewohl aus der selben Quelle mit dem Neide fließenden Trost die Betrachtung größerer Leiden, als die unsrigen sind, gewähren, und nächstdem der Umgang mit Solchen, die mit uns im selben Falle sich befinden, mit den sociis malorum.

Soviel von der activen Seite des Neides. Von der passiven ist zu erwägen, daß kein Haß so unversöhnlich ist, wie der Neid; daher wir nicht unablässig und eifrig bemüht sein sollten, ihn zu erregen, vielmehr besser thäten, diesen Genuß der gefährlichen Folgen wegen uns zu versagen. (P. I, 458 fg.)

Für unser Selbstgefühl freilich und unsern Stolz kann es nichts Schmeichelhafteres geben, als den Anblick des in seinem Verstecke lauernden und seine Machinationen betreibenden Neides; jedoch vergesse man nie, daß, wo Neid ist, Haß ihn begleitet und hüte sich, aus dem Neider einen falschen Freund werden zu lassen. Deshalb eben ist die Entdeckung desselben für unsere Sicherheit von Wichtigkeit. Daher soll man ihn studiren, um ihm auf die Schliche zu kommen; da er, überall zu finden, allemal incognito einhergeht, aber auch, der giftigen Kröte gleich, im finstern Loche lauert. Hingegen verdient er weder Schonung, noch Mitleid. (P. II, 232 fg.)

7) Was den Neid versöhnt.

Der Tod versöhnt den Neid ganz, das Alter schon halb. (H. 457.)

8) Ueberzahl der Beklagens- über die Beneidenswerthen.

Sehr zu beneiden ist Niemand, sehr zu beklagen Unzählige. (P. II, 321.)

Neigung.

1) Definition der Neigung.

Neigung ist jede stärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewissen Art. (W. II, 678.)

2) Stärkegrad der leidenschaftlichen Neigung. (S. Leidenschaft.)

Nerven.

1) Bedeutung des Nervensystems.

Im Nervensystem objectivirt der Wille sich nur mittelbar und secundär; sofern nämlich dasselbe als ein bloßes Hülfsorgan auftritt, als eine Veranstaltung, mittelst welcher die theils innern, theils äußern Veranlassungen, auf welche der Wille sich seinen Zwecken gemäß zu äußern hat, zu seiner Kunde gelangen; die innern empfängt das plastische Nervensystem, also der sympathische Nerv, dieses cerebrum abdominale, als bloße Reize, und der Wille reagirt darauf an Ort und Stelle, ohne Bewußtsein des Gehirns; die äußern empfängt das Gehirn als Motive, und der Wille reagirt durch bewußte, nach Außen gerichtete Handlungen. Mithin macht das ganze Nervensystem gleichsam die Fühlhörner des Willens aus, die er nach innen und nach außen streckt. Die Gehirn- und Rückenmarks-Nerven zerfallen an ihren Wurzeln in sensible und motorische. Die sensibeln empfangen die Kunde von außen,

welche nun sich im Heerde des Gehirns sammelt und daselbst verarbeitet wird. Die motorischen Nerven aber hinterbringen, wie Couriere, das Resultat der Gehirnfunction dem Muskel, auf welchen dasselbe als Reiz wirkt. Vermuthlich zerfallen die plastischen Nerven ebenfalls in sensible und motorische, wiewohl auf einer untergeordneten Scala. (W. II, 289—292. Ueber die Rolle der Ganglien s. Ganglien.)

2) Vergleichung des Nervenapparats zum Empfangen mit dem zum Verarbeiten der Eindrücke. (S. unter Anschauung: Verhältniß des Antheils der Sinne zu dem des Gehirns in der Anschauung.)

3) Die Sinnesnerven. (S. Sinne.)

4) Die Nervenenden als die Gränzen des unmittelbar Bewußten.

Das Subjective und das Objective bilden kein Continuum; das unmittelbar Bewußte ist abgegränzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äußersten Enden der vom Cerebralsystem ausgehenden Nerven. Darüber hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben, als durch Bilder in unserm Kopfe. (W. II, 12.)

Nervenschwäche.

Nervenschwäche äußert sich darin, daß die Eindrücke, welche blos den Grad von Stärke haben sollten, der hinreicht sie zu Datis für den Verstand zu machen, den höhern Grad erreichen, auf welchem sie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfter Schmerz, der aber zum Theil dumpf und undeutlich ist, daher nicht nur einzelne Töne und starkes Licht schmerzlich empfinden läßt, sondern auch im Allgemeinen krankhafte hypochondrische Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. (W. I, 121.)

Neuern, die, s. die Alten.

Neues Testament, s. Bibel.

Neugier.

1) Gegensatz zwischen Neugier und Wißbegier.

Das Begehren nach Kenntnissen, wenn auf das Allgemeine gerichtet, heißt Wißbegier; wenn auf das Einzelne, Neugier. — Knaben zeigen meistens Wißbegier; kleine Mädchen bloße Neugier. Die dem weiblichen Geschlechte eigenthümliche Richtung auf das Einzelne, bei Unempfänglichkeit für das Allgemeine, kündigt sich hierin schon an. (P. II, 65.)

2) Was die Menschen so sehr neugierig macht.

Was die Menschen so sehr neugierig macht, wie wir an ihrem Kucken und Spioniren nach dem Treiben Anderer sehen, ist der dem Leiden entgegengesetzte Pol des Lebens, die Langeweile; — wiewohl

auch oft der Neid dabei mitwirkt. (P. II, 627.) So unempfänglich und gleichgültig die Leute gegen allgemeine Wahrheiten sind, so erpicht sind sie auf individuelle. (P. I, 496.)

Niaiserie.

Für das Wort Niaiserie giebt es kein deutsches Aequivalent. Dies muß doch wohl daher kommen, daß der Begriff davon in Deutschland nicht vorhanden ist; wovon der Grund dem ähnlich sein mag, aus welchem wir die Harmonie der Sphären nicht vernehmen. (H. 387.)

Nichtigkeit, des Daseins, s. Dasein.

Nichts.

1) Relativität des Begriffs des Nichts.

Der Begriff des Nichts ist wesentlich relativ und bezieht sich immer nur auf ein bestimmtes Etwas, welches er negirt. Man hat diese Eigenschaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegensatz eines + mit — Bezeichnete ist, zugeschrieben, welches —, bei umgekehrtem Gesichtspunkte, zu + werden könnte, und hat im Gegensatz zu diesem nihil privativum das nihil negativum aufgestellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beispiel den logischen, sich selbst aufhebenden Widerspruch gebraucht. Näher betrachtet aber ist kein absolutes Nichts auch nur denkbar. Selbst ein logischer Widerspruch ist nur ein relatives Nichts. Er ist kein Gedanke der Vernunft; aber er ist darum kein absolutes Nichts. (W. I, 484.) Das Nichts vor der Geburt und nach dem Tode, dieses empirische Nichts, ist keineswegs ein absolutes, d. h. ein solches, welches in jedem Sinne nichts wäre. (W. II, 548. Vergl. Entstehen und Vergehen und Tod.)

2) Das nach Verneinung der Welt übrig bleibende Nichts.

Auch nach Negation des allgemein als positiv Angenommenen, welches wir das Seiende nennen, bleibt kein absolutes Nichts übrig, sondern nur ein relatives. Ein Wechsel des Standpunkts würde die Zeichen vertauschen lassen und das für uns Seiende (die Welt der Vorstellung, d. i. die Objectität des Willens) als das Nichts und das Nichts derselben als das Seiende zeigen. Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihrer Sonnen und Milchstraßen — Nichts. So lange wir der Wille zum Leben sind, kann freilich das nach Verneinung der Welt Uebrigbleibende von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden. (W. I, 485—487.)

3) Grund des Abscheus vor dem Nichts und Gegenmittel gegen denselben.

Das, was sich gegen die Verneinung der Welt als ein Zerfließen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter, als ein anderer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen, und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn. Durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen haben wir den finstern Eindruck jenes Nichts zu verscheuchen. (W. I, 486 fg.)

Nirwana, s. Buddhaismus.

Nomadenleben.

Das Nomadenleben, welches die unterste Stufe der Civilisation bezeichnet, findet sich auf der höchsten im allgemein gewordenen Touristenleben wieder ein. Das erste ward von der Noth, das zweite von der Langeweile herbeigeführt. (P. I, 347.)

Nominalismus und Realismus.

1) Gegenstand und Ursprung des Streites zwischen den Nominalisten und Realisten.

Die Begriffe sind jene Universalia, um deren Daseinsweise sich im Mittelalter der lange Streit der Nominalisten und Realisten drehte. (G. 102. 142.) Gewiß ist der Realismus der Scholastiker entstanden aus der Verwechslung der Platonischen Ideen, als welchen, da sie zugleich die Gattungen sind, allerdings ein objectives, reales Sein beigelegt werden kann, mit den bloßen Begriffen, welchen nun die Realisten ein solches beilegen wollten, und dadurch die siegreiche Opposition des Nominalismus hervorriefen. (W. II, 417.)

2) Gegenseitige Berechtigung des Nominalismus und Realismus.

Die gegenseitige Berechtigung des Realismus und Nominalismus läßt sich folgendermaßen faßlich machen. Die verschiedenartigsten Dinge nenne ich roth. Offenbar ist roth ein bloßer Name zur Bezeichnung dieser bestimmten Farbe, wo sie auch vorkomme. Eben so nun sind alle Gemeinbegriffe bloße Namen, Eigenschaften zu bezeichnen, die an verschiedenen Dingen vorkommen; diese Dinge hingegen sind das Reale. So hat der Nominalismus offenbar Recht. Hingegen, wenn wir beachten, daß alle jene wirklichen Dinge, welchen allein die Realität so eben zugesprochen wurde, zeitlich sind, folglich bald untergehen, während die Eigenschaften, wie roth, hart, weich, lebendig, Pflanze, Pferd, Mensch, davon unangefochten fortbestehen und demzufolge allezeit dasind; so finden wir, daß diese durch Gemeinbegriffe gedachten Eigenschaften kraft ihrer unvertilgbaren Existenz viel mehr Realität haben, daß mithin diese den Begriffen, nicht den Einzelwesen beizulegen sei;

demnach hat der **Realismus** Recht. Der Nominalismus gehört eigentlich zum Materialismus; denn nach Aufhebung sämmtlicher Eigenschaften bleibt am Ende nur die Materie übrig.

Genau genommen nun aber kommt die dargelegte Berechtigung des Realismus eigentlich nicht ihm, sondern der Platonischen Ideenlehre zu, deren Erweiterung er ist. Die Ideen sind das unter allem Wechsel der Individuen Fortbestehende, haben daher eine höhere Realität, als diese. Hingegen den bloßen Abstractis (den Begriffen) ist Dies nicht nachzurühmen. (P. I, 70 fg. Vergl. **Idee** und das **Allgemeine**.)

3) **Polares Auseinandertreten der menschlichen Denkweise im Realismus und Nominalismus.**

Eine gewisse Verwandtschaft, oder wenigstens ein Parallelismus der Gegensätze wird augenfällig, wenn man den Platon dem Aristoteles, den Augustinus dem Pelagius, die Realisten den Nominalisten gegenüberstellt. Man könnte behaupten, daß gewissermaßen ein polares Auseinandertreten der menschlichen Denkweise hierin sich kund gäbe. (P. I, 71. W. I, 566.)

Νοουμενον und φαινομενον.

Die Eleaten zuerst hatten den Unterschied, ja öftern Widerstreit entdeckt zwischen dem Angeschauten, φαινομενον, und dem Gedachten, νοουμενον, und hatten ihn zu ihren Philosophemen, auch zu Sophismen, mannigfaltig benutzt. (W. I, 84 fg. P. I, 36 fg.) Der von Kant ganz übersehene Unterschied zwischen abstracter und anschaulicher Erkenntniß war es, welchen die alten Philosophen durch φαινομενα und νοουμενα bezeichneten und deren Gegensatz und Incommensurabilität ihnen so viel zu schaffen machte, in den Philosophemen der Eleaten, in Platons Lehre von den Ideen, in der Dialektik der Megariker, und später den Scholastikern, im Streit zwischen Nominalismus und Realismus. Kant aber, der auf eine unverantwortliche Weise die Sache gänzlich vernachlässigte, zu deren Bezeichnung jene Worte φαινομενα und νοουμενα bereits angenommen waren, bemächtigte sich nun der Worte, um seine Dinge an sich und seine Erscheinungen damit zu bezeichnen. (W. I, 566.)

Noth.

1) **Noth und Langeweile als die beiden entgegengesetzten Pole des Menschenlebens.** (S. **Langeweile**.)

2) **Nützlichkeit der Noth.**

Wie unser Leib auseinanderplatzen müßte, wenn der Druck der Atmosphäre von ihm genommen wäre; so würde, wenn der Druck der Noth, Mühsäligkeit, Widerwärtigkeit vom Leben der Menschen weggenommen wäre, ihr Uebermuth sich steigern bis zur zügellosen Narrheit, ja Raserei. Sogar bedarf Jeder allezeit eines gewissen Quantums Sorge, oder Noth, wie das Schiff des Ballasts, um fest und gerade

zu gehen. — Wenn alle Wünsche, kaum entstanden, auch schon erfüllt wären, womit sollte dann das menschliche Leben ausgefüllt, womit die Zeit zugebracht werden? In einem Schlaraffenland würden die Menschen zum Theil vor langer Weile sterben, oder sich aufhängen, zum Theil aber einander bekriegen und so sich mehr Leiden verursachen, als jetzt die Natur ihnen auflegt. Also für ein solches Geschlecht paßt kein anderes Dasein. (P. II, 314.) — Im Schlaraffenland würde durch das stete sinnliche Wohlsein jede Neigung des bessern Bewußtseins unmöglich; es gäbe keine Tugend und kein Trauerspiel. (M. 736.)

(Ueber die Noth als die Mutter der Künste s. Nationen.)

3) Eigenthümlichkeit der aus der Noth in den Wohlstand Gelangten.

Man wird in der Regel finden, daß Diejenigen, welche schon mit der eigentlichen Noth und dem Mangel handgemein gewesen sind, diese ungleich weniger fürchten und daher zur Verschwendung geneigter sind, als Die, welche solche nur vom Hörensagen kennen. Zu den Erstern gehören Alle, die durch Glücksfälle irgend einer Art, oder durch besondere Talente ziemlich schnell aus der Armuth in den Wohlstand gelangt sind; die Andern hingegen sind Die, welche im Wohlstand geboren und geblieben sind. (P. I, 368. Vergl. Armuth.)

Nothlüge, s. Lüge.

Nothwendig. Nothwendigkeit.

1) Ursprung und alleinige Bedeutung des Begriffs der Nothwendigkeit. (S. unter Grund: Die vierfache Nothwendigkeit.)

2) Die vier Arten der Nothwendigkeit. (S. unter Grund: Die vierfache Nothwendigkeit.)

3) Die Nothwendigkeit alles Geschehens. (S. Geschehen.)

4) Verhältniß des Nothwendigen zum Wirklichen und Möglichen. (S. unter Möglichkeit: Zusammenfallen und Auseinandertreten des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen.)

5) Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und Zufälligen. (S. Zufall.)

6) Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit und Verbindung der Freiheit mit der Nothwendigkeit. (S. Freiheit und Determinismus.)

7) Kritik des Begriffs der absoluten Nothwendigkeit.

Da Nothwendigkeit keinen andern wahren und deutlichen Sinn hat, als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt

ist, so ist jede Nothwendigkeit bedingt, absolute, d. h. unbedingte Nothwendigkeit also eine contradictio in adjecto. Will man das absolut Nothwendige definiren als Das, „was nicht nicht sein kann"; so giebt man eine bloße Worterklärung und flüchtet sich, um die Sacherklärung zu vermeiden, hinter einen höchst abstracten Begriff, von wo man jedoch sogleich herauszutreiben ist durch die Frage, wie es denn möglich, oder nur denkbar sei, daß irgend etwas nicht nicht sein könne, da ja doch alles Sein blos empirisch gegeben ist? Da ergiebt sich denn, daß es nur insofern möglich sei, als irgend ein Grund gesetzt oder vorhanden ist, aus dem es folgt. Der bei den Philosophastern beliebte Begriff vom „absolut nothwendigen Wesen" enthält also einen Widerspruch: durch das Prädicat „absolut" (d. h. „von nichts Anderm abhängig") hebt er die Bestimmung auf, durch welche allein das „Nothwendige" denkbar ist und einen Sinn hat. (G. 153 fg. P. I, 199. E. 7.)

Der vorkantische Dogmatismus übersah die Relativität aller Nothwendigkeit und machte dadurch die ganz undenkbare Fiction von einem absolut Nothwendigen, d. h. von einem Etwas, dessen Dasein so unausbleiblich wäre, wie die Folge aus dem Grunde, das aber doch nicht Folge aus einem Grunde wäre und daher von nichts abhienge; welcher Beisatz aber eine absurde Petition ist, weil sie dem Satz vom Grunde widerstreitet. Von dieser Fiction nun ausgehend erklärte man, der Wahrheit diametral entgegen, gerade Alles, was durch einen Grund gesetzt ist, für das Zufällige, indem man nämlich auf das Relative seiner Nothwendigkeit sah und diese verglich mit jener ganz aus der Luft gegriffenen, in ihrem Begriff sich widersprechenden Nothwendigkeit. (W. I, 552. Vergl. unter Gott: Die Beweise für das Dasein Gottes.)

Νους.

1) Unterschied zwischen νους und ψυχη.

Νους (mens) ist der Intellect im Gegensatze zum Willen (animus); ψυχη (anima) ist das Leben selbst, der Athem. Die Griechen scheinen unter ψυχη ursprünglich die Lebenskraft verstanden zu haben, das belebende Princip; wobei sogleich die Ahndung aufstieg, daß es ein Metaphysisches sein müsse. (W. II, 269.)

2) Der νους des Anaxagoras.

Anaxagoras ist, da er zum Ersten und Ursprünglichen, wovon Alles ausgeht, einen νους, eine Intelligenz, ein Vorstellendes annahm und als der Erste gilt, der eine solche Ansicht aufgestellt hat, der directe Antipode Schopenhauers, bei dem der erkenntnißlose Wille es ist, der die Realität der Dinge begründet, deren Entwicklung schon sehr weit gediehen sein muß, ehe es zur Intelligenz kommt, so daß bei Schopenhauer das Denken als das Allerletzte auftritt. (W. II, 305.)

Nunc stans, s. Ewigkeit und Gegenwart.

O.

Object.

1) Bedingtheit des Objects durch das Subject.

Alles Object ist mit dem Bedingtsein durch das Subject behaftet und ist nur für das Subject da, ist Vorstellung des Subjects. Es ist daher falsch, von einem Object zu reden, welches der Vorstellung zum Grunde läge; denn Object und Vorstellung sind nicht unterschieden; sondern sind Eines und das Selbe, da alles Object immer und ewig ein Subject voraussetzt und daher doch Vorstellung bleibt. Das Objectsein gehört zur allgemeinsten Form der Vorstellung, welche eben das Zerfallen in Object und Subject ist. Die Welt als Vorstellung hat zwei wesentliche, nothwendige und untrennbare Hälften, Object und Subject. Jede dieser beiden Hälften hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr. Sie begränzen sich unmittelbar; wo das Object anfängt, hört das Subject auf. (W. I, 3—6. 16 fg. 114; II, 6—8. 12. G. 27. 32 fg.)

Es ist eine philosophische Grundwahrheit, daß alles Object, sowohl materiell, seinem objectiven Dasein überhaupt, als formell, der Art und Weise dieses Daseins nach, durch das erkennende Subject durchweg bedingt, mithin bloße Erscheinung, nicht Ding an sich ist. (W. II, 9. 196.) Wie mit dem Subject sofort auch das Object gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Object das Subject, und also Subjectsein gerade so viel bedeutet, als ein Object haben, und Objectsein so viel, als vom Subject erkannt werden; genau eben so ist auch mit einem auf irgend eine Weise bestimmten Object sofort auch das Subject als auf eben solche Weise erkennend gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objecte haben solche und solche ihnen anhängende und eigenthümliche Bestimmungen; oder: Das Subject erkennt auf solche und solche Weise; einerlei, ob ich sage: Die Objecte sind in solche Klassen zu theilen; oder: Dem Subject sind solche unterschiedene Erkenntnißkräfte eigen. (G. 142.) Berauben wir das Subject aller nähern Bestimmungen und Formen seines Erkennens; so verschwinden auch am Object alle Eigenschaften, und nichts bleibt übrig, als die Materie ohne Form und Qualität, welche in der Erfahrung so wenig vorkommen kann, wie das Subject ohne Formen seines Erkennens. (W. II, 17.)

2) Eintheilung der Objecte.

Die gesammte Welt der Objecte oder Welt als Vorstellung zerfällt in zwei Hauptklassen:

1. Die dem Satz vom Grunde unterworfenen Objecte, die Objecte der Erfahrung und Wissenschaft. (W. 1stes Buch.)
2. Die dem Satz vom Grunde nicht unterworfenen Objecte, die Platonischen Ideen, das Object der Kunst. (W. 3tes Buch.)

Die erste Klasse zerfällt wieder in vier untergeordnete Klassen. Ueber diese vier Klassen der dem Satz vom Grunde unterworfenen Objecte s. unter Grund: Die vier Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde. — Ueber die vom Satz vom Grunde unabhängigen Objecte, die Ideen, s. Idee und Kunst.

3) Realität der objectiven Welt. (S. Außenwelt.)

4) Falsche Stellung des Dogmatismus und Skepticismus zum Object.

Der realistische Dogmatismus, die Vorstellung als Wirkung des Objects betrachtend, trennt diese beiden, Vorstellung und Object, die eben Eines sind und nimmt eine von der Vorstellung ganz verschiedene Ursache an, ein Object an sich, unabhängig vom Subject, etwas völlig Undenkbares. Ihm stellt der Skepticismus, unter der selben falschen Voraussetzung, entgegen, daß man in der Vorstellung immer nur die Wirkung habe, nie die Ursache, also nie das Sein, immer nur das Wirken der Objecte kenne, dieses aber mit jenem vielleicht gar keine Aehnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälschlich angenommen würde, da das Gesetz der Causalität erst aus der Erfahrung angenommen sei, deren Realität nun wieder darauf beruhen soll. — Hierauf nun gehört Beiden die Belehrung, erstlich, daß Object und Vorstellung das Selbe sind, dann daß das Sein der anschaulichen Objecte eben ihr Wirken ist. Die Forderung eines Seins des wirklichen Dinges (angeschauten Objects) verschieden von seinem Wirken hat gar keinen Sinn und ist ein Widerspruch. Die Erkenntniß der Wirkungsart eines angeschauten Objects erschöpft daher es selbst, sofern es Object, d. h. Vorstellung ist, da außerdem für die Erkenntniß nichts an ihm übrig bleibt. (W. I, 16.)

5) Das unmittelbare Object. (S. Leib.)

Objectivation.

1) Was unter Objectivation zu verstehen ist.

Unter Objectivation ist das Sichdarstellen des Dinges an sich, d. i. des Willens, in der realen Körperwelt, d. h. als Object, als anschauliche Vorstellung, zu verstehen. (W. II, 277.) Der Wille objectivirt sich im Organismus, d. h. was im Selbstbewußtsein, also subjectiv, der Wille ist, das stellt sich im Bewußtsein anderer Dinge, also objectiv, als der gesammte Organismus dar. (W. II, 277.) Die Action des Leibes ist nichts Anderes, als der objectivirte, d. h. in die Anschauung getretene Act des Willens. Der ganze Leib ist nichts

Anderes, als der objectivirte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille, oder die Objectität des Willens. (W. I, 119 fg.)

2) Unterschied zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Objectivation. (S. unter Erscheinung: Unterschied zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Erscheinung.)

3) Die Grade der Objectivation.

Die Objectivation oder Sichtbarkeit des Willens hat, obwohl er an sich selbst einer und untheilbar ist, Grade. Ein höherer Grad ist in der Pflanze, als im Steine; im Thiere ein höherer, als in der Pflanze; ja, sein Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objectivation, hat so unendliche Abstufungen, wie zwischen der schwächsten Dämmerung und dem hellsten Sonnenlicht, dem stärksten Ton und dem leisesten Nachklange sind. (W. I, 152. Ueber die Ideen als feste Objectivationsstufen s. Idee.)

Objectivität.

1) Objectivität des Genie's. (S. Genie.)

2) Grade der Objectivität in den verschiedenen Dichtungsarten. (S. Drama, Epos, Lyrik.)

3) Ausgezeichnete Objectivität Homers und Göthes.

Daß beim Homer die Dinge immer solche Prädicate erhalten, die ihnen überhaupt und schlechthin zukommen, nicht aber solche, die zu Dem, was eben vorgeht, in Beziehung oder Analogie stehen, daß z. B. die Achäer immer die wohlbeschienten, die Erde immer die lebennährende, der Himmel der weite, das Meer das weindunkle heißt, dies ist ein Zug der im Homer sich so einzig aussprechenden Objectivität. Er läßt, eben wie die Natur selbst, die Gegenstände unangetastet von den menschlichen Vorgängen und Stimmungen.

Unter den Dichtern unserer Zeit ist Göthe der objectivste, Byron der subjectivste. Dieser redet immer nur von sich selbst, und sogar in den objectivsten Dichtungsarten, dem Drama und Epos, schildert er im Helden sich. (P. II, 477.) Göthes Trieb war, Alles rein objectiv aufzufassen und wiederzugeben. Aber gerade die erstaunliche Objectivität seines Geistes, welche seinen Dichtungen überall den Stempel des Genies aufdrückt, stand ihm in der Farbenlehre im Wege, wo es galt, auf das Subject, hier das sehende Auge selbst, zurückzugehen. (P. II, 193.)

4) Schwäche der Weiber im Punkte der Objectivität. (S. Weiber.)

5) Objectivität als Bedingung der Selbsterkenntniß. (S. Selbsterkenntniß.)

Obscurantismus.

1) Unverzeihlichkeit des Obscurantismus.

Obscurantismus ist eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen den menschlichen Geist, die man daher nie verzeihen, sondern Dem, der sich ihrer schuldig gemacht, Dies unversöhnlich, stets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen soll, so lange er lebt, ja, noch nach dem Tode. (W. II, 600.)

2) Göthes Aeußerung über den Obscurantismus.

„Der eigentliche Obscurantismus", sagt Göthe, „ist nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, sondern daß man das Falsche in Cours bringt", womit Voltaires Wort übereinstimmt: „La faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons." (E. Vorr. XXXII.)

Offenbarung.

1) Kritik des Glaubens an übernatürliche Offenbarung.

Der ist nur noch ein großes Kind, welcher im Ernst denken kann, daß jemals Wesen, die keine Menschen waren, unserm Geschlecht Aufschlüsse über sein und der Welt Dasein und Zweck gegeben hätten. Es giebt keine andere Offenbarung, als die Gedanken der Weisen. Insofern ist es also einerlei, ob Einer im Verlaß auf eigene, oder auf fremde Gedanken, lebt und stirbt; denn immer sind es nur menschliche Gedanken, denen er vertraut und menschliches Bedünken. Jedoch haben die Menschen in der Regel die Schwäche, lieber Andern, welche übernatürliche Quellen vorgeben, als ihrem eigenen Kopfe zu trauen. Fassen wir nun aber die so überaus große intellectuelle Ungleichheit zwischen Mensch und Mensch ins Auge; so könnten allenfalls wohl die Gedanken des Einen dem Andern gewissermaßen als Offenbarungen gelten. (P. II, 387.)

2) Ueber den Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung.

Bei den christlichen Philosophen erhielt der Begriff der Vernunft eine ganz fremdartige Nebenbedeutung durch den Gegensatz zur Offenbarung, und hievon ausgehend behaupten dann Viele mit Recht, daß die Erkenntniß der Verpflichtung zur Tugend auch aus bloßer Vernunft, d. h. auch ohne Offenbarung, möglich sei. Sogar auf Kants Darstellung und Wortgebrauch hat diese Rücksicht Einfluß gehabt. Allein jener Gegensatz ist eigentlich von positiver, historischer Bedeutung und daher ein der Philosophie fremdes Element, von welchem sie frei gehalten werden muß. (W. I, 618.)

3) Das Erbitternde des Vorgebens der Offenbarung.

Unter dem vielen Harten und Beklagenswerthen des Menschenlooses ist keines der geringsten dieses, daß wir da sind, ohne zu wissen, woher, wohin und wozu. Wer aber vom Gefühl dieses Uebels ergriffen und durchdrungen ist, wird kaum umhin können, einige Erbitterung zu verspüren gegen Diejenigen, welche vorgeben, Specialnachrichten darüber zu haben, die sie unter dem Namen von Offenbarungen uns mittheilen wollen. (P. II, 423.)

Ohnmacht.

Was das Schwinden des Bewußtseins sei, kann Jeder einigermaßen aus dem Einschlafen beurtheilen; noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Uebergang nicht so allmälig, noch durch Träume vermittelt ist, sondern zuerst die Sehkraft noch bei vollem Bewußtsein schwindet, und dann unmittelbar die tiefste Bewußtlosigkeit eintritt; die Empfindung dabei, so weit sie geht, ist nichts weniger als unangenehm, und ohne Zweifel ist, wie der Schlaf der Bruder, so die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. (W. II, 533 fg.)

Omina. (S. unter Aberglaube: Aberglaube, dem wahrer Glaube zum Grunde liegt.)

Onanie.

1) Schwächende Wirkung der Onanie.

Onanie und überhaupt jede, ohne Einwirkung des naturgemäßen Reizes von außen, durch bloße Phantasie entstehende Aufreizung der Genitalien ist viel schwächender, als die wirkliche natürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes. (F. 64.)

2) Die Bekämpfung der Onanie gehört nicht sowohl in die Moral, als in die Diätetik.

Die Onanie ist hauptsächlich ein Laster der Kindheit, und sie zu bekämpfen ist vielmehr Sache der Diätetik, als der Ethik; daher eben auch die Bücher gegen sie von Medicinern (wie Tissot u. A.) verfaßt sind, nicht von Moralisten. Wenn, nachdem Diätetik und Hygieine das Ihrige in dieser Sache gethan und mit unabweisbaren Gründen sie niedergeschmettert haben, jetzt noch die Moral sie in die Hand nehmen will, findet sie so sehr schon gethane Arbeit, daß ihr wenig übrig bleibt. (E. 128.)

Oneiromantik, s. Traumdeutung.

Ontologie.

Die philosophia prima, d. i. die Untersuchung des Erkenntnißvermögens, welche in die Betrachtung der primären, d. i. anschaulichen Vorstellungen (Dianoiologie) und in die Betrachtung der secundären, d. i. abstracten Vorstellungen (Logik) zerfällt, — dieser allgemeine Theil der Philosophie, mit welchem jede Philosophie anzuheben hat, be-

greift oder vielmehr vertritt Das, was man früher **Ontologie** nannte und als die Lehre von den allgemeinsten und wesentlichen Eigenschaften der Dinge überhaupt und als solcher aufstellte, indem man für Eigenschaften der Dinge an sich selbst hielt, was nur in Folge der Form und Natur unsers Vorstellungsvermögens ihnen zukommt, indem dieser gemäß alle durch dasselbe aufzufassende Wesen sich darstellen müssen, demzufolge sie alsdann gewisse, ihnen allen gemeinsame Eigenschaften an sich tragen. Dies ist dem zu vergleichen, daß man die Farbe eines Glases den dadurch gesehenen Gegenständen beilegt. (P. II, 19.)

Die Kritik der reinen Vernunft hat die Ontologie in Dianoiologie verwandelt. (P. I, 89.)

Ontologischer Beweis, des Daseins Gottes. (S. unter **Gott**: Die Beweise für das Dasein Gottes.)

Oper.

1) Verhältniß der Musik in der Oper zum Text.

Die Tonkunst zeigt am Operntext ihre Macht und höhere Befähigung, indem sie über die in den Worten ausgedrückte Empfindung oder die in der Oper dargestellte Handlung die tiefsten, letzten, geheimsten Aufschlüsse giebt, das eigentliche und wahre Wesen derselben ausspricht und uns die innerste Seele der Vorgänge und Begebenheiten kennen lehrt, deren bloße Hülle und Leib die Bühne darbietet. Hinsichtlich dieses Uebergewichts der Musik, wie auch sofern sie zum Text und zur Handlung im Verhältniß des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beispiele steht, möchte es vielleicht passender scheinen, daß der Text zur Musik gedichtet würde, als daß man die Musik zum Texte komponirt. Inzwischen leiten, bei der üblichen Methode, die Worte und Handlungen des Textes den Komponisten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affectionen des Willens und rufen in ihm selbst die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel seiner musikalischen Phantasie. (W. II, 511.)

Die Musik einer Oper, wie die Partitur sie darstellt, hat eine völlig unabhängige, gesonderte, gleichsam abstracte Existenz für sich, welcher die Hergänge und Personen des Stücks fremd sind, und die ihre eigenen unwandelbaren Regeln befolgt; daher sie auch ohne den Text vollkommen wirksam ist. Diese Musik aber, da sie mit Rücksicht auf das Drama komponirt wurde, ist gleichsam die Seele desselben, indem sie, in ihrer Verbindung mit den Vorgängen, Personen und Worten, zum Ausdruck der innern Bedeutung und der auf dieser beruhenden, letzten und geheimen Nothwendigkeit aller jener Vorgänge wird. Dabei jedoch zeigt in der Oper die Musik ihre heterogene Natur und höhere Wesenheit durch ihre gänzliche Indifferenz gegen alles Materielle der Vorgänge, in Folge welcher sie den Sturm der Leidenschaften und das Pathos der Empfindungen überall auf gleiche Weise ausdrückt und mit dem selben Pomp ihrer Töne begleitet, mag Agamemnon und Achill, oder der Zwist einer Bürgerfamilie, das Materielle des Stücks liefern.

Denn für sie sind blos die Leidenschaften, die Willensbewegungen vorhanden; sie assimilirt sich nie dem Stoffe. (W. II, 512.)

2) Kritik der großen Oper.

Die große Oper ist eigentlich kein Erzeugniß des reinen Kunstsinnes, vielmehr des etwas barbarischen Begriffs von Erhöhung des ästhetischen Genusses mittelst Anhäufung der Mittel, Gleichzeitigkeit ganz verschiedenartiger Eindrücke und Verstärkung der Wirkung durch Vermehrung der wirkenden Masse und Kräfte; während doch die Musik, als die mächtigste aller Künste, für sich allein den für sie empfänglichen Geist vollkommen auszufüllen vermag; ja, ihre höchsten Productionen, um gehörig aufgefaßt und genossen zu werden, den ganzen, ungetheilten und unzerstreuten Geist verlangen, damit er sich ihnen hingebe und sich in sie versenke, um ihre so unglaublich innige Sprache ganz zu verstehen. Durch das bunte Gepränge der großen Oper wird dem Erreichen des musikalischen Hauptzweckes gerade entgegengearbeitet. (P. II, 465 fg.)

Streng genommen könnte man die Oper eine unmusikalische Erfindung zu Gunsten unmusikalischer Geister nennen. Ja, man kann sagen, die Oper sei zu einem Verderb der Musik geworden. (P. II, 466 fg.)

3) Vorzug der Messe vor der Oper. (S. Messe.)

4) Die Ouvertüre der Oper.

Die Ouvertüre soll zur Oper vorbereiten, indem sie den Charakter der Musik und auch den Verlauf der Vorgänge ankündigt; jedoch darf Dies nicht zu explicit und deutlich geschehen; sondern nur so, wie man im Traume das Kommende vorhersieht. (P. II, 468 fg.)

5) Dauer der Oper.

Die große Oper ist, indem sie schon durch ihre dreistündige Dauer unsere musikalische Empfänglichkeit immer mehr abstumpft, während dabei der Schneckengang einer meistens sehr faden Handlung unsere Geduld auf die Probe stellt, an sich selbst, wesentlich und essentiell, langweiliger Natur. Man sollte daher suchen, die Oper mehr zu concentriren und zu contrahiren, um sie, wo möglich, auf Einen Act und Eine Stunde zu beschränken. Die längste Dauer einer Oper sollte zwei Stunden sein, die eines Dramas hingegen drei Stunden, weil die zu diesem erforderte Aufmerksamkeit und Geistesanspannung länger anhält, indem sie uns viel weniger angreift, als die unausgesetzte Musik, welche am Ende zu einer Nervenqual wird. (P. II, 468.)

Opfer.

Mit dem Ursprung alles Theismus aus dem Willen, dem Herzen (vergl. unter Gott: Egoistischer Ursprung des Gottesglaubens) genau verwandt und ebenso aus der Natur des Menschen hervorgehend ist der Drang, seinen Göttern Opfer zu bringen, um ihre Gunst zu erkaufen, oder, wenn sie solche schon bewiesen haben, die Fortdauer derselben zu sichern, oder um Uebel ihnen abzukaufen. Dies ist der Sinn

jedes Opfers und eben dadurch der Ursprung und die Stütze des Daseins aller Götter; so daß man mit Wahrheit sagen kann, die Götter lebten vom Opfer. Denn eben weil der Drang, den Beistand übernatürlicher Wesen anzurufen und zu erkaufen, dem Menschen natürlich und seine Befriedigung ein Bedürfniß ist, schafft er sich Götter. Daher die Allgemeinheit des Opfers, in allen Zeitaltern und bei den allerverschiedensten Völkern, und die Identität der Sache, beim größten Unterschiede der Verhältnisse und Bildungsstufe. Blos im Christenthum ist das eigentliche Opfer weggefallen, wiewohl es in Gestalt von Seelenmessen, Kloster-, Kirchen- und Kapellen-Bauten noch da ist. Im Uebrigen aber, und zumal bei den Protestanten, muß als Surrogat des Opfers Lob, Preis und Dank dienen. (P. I, 129—131.)

Optimismus.

1) Ursprung des Optimismus.

Die Erklärung der Welt aus einem Anaxagorischen νους, d. h. aus einem von Erkenntniß geleiteten Willen, verlangt zu ihrer Beschönigung nothwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut schreienden Zeugniß einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgestellt und verfochten wird. (W. II, 663.)

Den eigentlichen, aber verheimlichten Ursprung des Optimismus, nämlich henchelnde Schmeichelei gegen Gott, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg, hat schonungslos, aber mit siegender Wahrheit David Hume aufgedeckt in seiner Natural history of religion. (W. II, 665. 667.)

2) Unvereinbarkeit des Optimismus mit der Beschaffenheit der Welt.

Es ist eine schreiende Absurdität, dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, und in welcher mit der Erkenntniß die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht, — das System des Optimismus anpassen und diese Welt als die beste unter den möglichen demonstriren zu wollen. (W. II, 664 fg. 205.) Wie schon Voltaire im Candide durch den Namen seines Helden andeutet, bedarf es nur der Aufrichtigkeit, um das Gegentheil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf diesem Schauplatz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine so seltsame Figur, daß man ihn für Ironie halten müßte, hätte man nicht an der von Hume aufgedeckten geheimen Quelle desselben eine hinlängliche Erklärung seines Ursprungs. (W. II, 667. P. II, 326 fg. 599.)

3) Widerlegung der aus der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt geschöpften Beweise für den Optimismus.

Ein Optimist heißt uns die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei im Sonnenschein mit ihren Bergen, Thälern,

Strömen, Pflanzen, Thieren u. s. w. — Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas Anderes. — Dann kommt ein Teleolog und preist uns die weise Einrichtung der Welt. Aber wenn man zu den Resultaten des gepriesenen Werkes fortschreitet und die sündhaften und unglücklichen, von Gier und Leiden gepeinigten Spieler betrachtet, die auf der so dauerhaft gezimmerten Weltbühne agiren, — da wird, wer nicht heuchelt, schwerlich zu Hallelujah's gestimmt sein. (W. II, 665. 676.)

4) Beweis des dem Optimismus entgegengesetzten Satzes.

Den handgreiflich sophistischen Beweisen Leibnitzens, daß diese Welt die beste unter den möglichen sei, läßt sich ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, daß sie die schlechteste unter den möglichen sei. Denn möglich heißt nicht, was Einer etwa sich vorphantasiren mag, sondern was wirklich existiren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Noth bestehen zu können; wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. — Die Versteinerungen der unseren Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Thiergeschlechter liefern uns die Documente von Welten, deren Bestand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas schlechter waren, als die schlechteste unter den möglichen. (W. II, 667 fg.)

5) Schädlichkeit des Optimismus.

Der Optimismus ist in den Religionen, wie in den Philosophien, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. (W. II, 717.)

Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt, und demgemäß ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünscheuswerthen Zustand, und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar. Davon ausgehend, glaubt dann Jeder den gerechten Anspruch auf Glück und Genuß zu haben; werden nun diese, wie es zu geschehen pflegt, ihm nicht zu Theil, so glaubt er, ihm geschehe Unrecht, ja er verfehle den Zweck seines Daseins; — während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als den Zweck unsers Lebens zu betrachten, weil diese es sind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. (W. II, 669.)

Der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, ist nicht blos eine absurde, sondern auch eine wahrhaft ruchlose Denkungs-

art, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. (W. I, 385.)

6) Eine Frage, welche der Optimismus ungelöst läßt.

Nachdem die optimistischen Systeme ihre Demonstrationen vollendet und ihr Lied von der besten Welt gesungen haben, kommt zuletzt, hinten im System, als ein später Rächer des Unbilds, wie ein Geist aus den Gräbern, wie der steinerne Gast zum Don Juan, die Frage nach dem Ursprung des Uebels, des ungeheuern, namenlosen Uebels, des entsetzlichen, herzzerreißenden Jammers in der Welt; — und sie verstummen, oder haben nichts als Worte, leere, tönende Worte, um eine so schwere Rechnung abzuzahlen. Hingegen, wenn schon in der Grundlage eines Systems das Dasein des Uebels mit dem der Welt verwebt ist, da hat es jenes Gespenst nicht zu fürchten, wie ein inokulirtes Kind nicht die Pocken. (N. 143.)

7) Die antioptimistische Weltanschauung der bedeutendsten Religionen, der großen Geister aller Zeiten und des allgemein menschlichen Gefühls. (S. Pessimismus.)

Orakel.

Die Aussprüche der alten griechischen Orakel geben, wie die allegorischen fatidiken Träume (vergl. unter Traum: die prophetischen Träume), sehr selten ihre Aussage direct und sensu proprio, sondern hüllen sie in eine Allegorie, die der Auslegung bedarf, ja, oft erst, nachdem das Orakel in Erfüllung gegangen, verstanden wird, eben wie auch die allegorischen Träume. Die vielen Beispiele dieser Art deuten entschieden darauf hin, daß den Aussprüchen des Delphischen Orakels künstlich herbeigeführte fatidike Träume zum Grunde lagen, und daß diese bisweilen bis zum deutlichsten Hellsehen gesteigert werden konnten, worauf dann ein directer, sensu proprio redender Ausspruch erfolgte, bezeugt die Geschichte von Krösus (Herodot I, 47. 48.) — Der angegebenen Quelle der Orakelsprüche der Pythia entspricht es, daß man sie auch medicinisch, wegen körperlicher Leiden consultirte. (P. I, 272 fg.)

Orden.

Orden sind Wechselbriefe, gezogen auf die öffentliche Meinung; ihr Werth beruht auf dem Credit des Ausstellers. Inzwischen sind sie, auch ganz abgesehen von dem vielen Gelde, das sie, als Substitut pecuniärer Belohnungen, dem Staat ersparen, eine ganz zweckmäßige Einrichtung, vorausgesetzt, daß ihre Vertheilung mit Einsicht und Gerechtigkeit geschehe. Sie rufen nämlich dem großen Haufen, der blutwenig Urtheilskraft und selbst wenig Gedächtniß hat, durch Kreuz oder Stern zu: „Der Mann ist nicht eures Gleichen; er hat Verdienste." Durch ungerechte, oder urtheilslose, oder übermäßige Vertheilung verlieren aber die Orden diesen Werth. (P. I, 382.)

Der Verdienstorden und das Verdienst treffen nicht leicht zusammen. (M. 557 fg.)

Ordnung, der Dinge.

Der Naturalismus oder die absolute Physik macht die Ordnung der Natur zur einzigen und absoluten Ordnung der Dinge. Ihm gegenüber nun ist Metaphysik die Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. (W. II, 194. Vergl. Metaphysik.) Jenes schlechthin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei den höchsten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendsten, jedoch auch bei den niedrigsten, z. B. den mechanischen, eben so wohl vorhanden ist, giebt Anweisung auf eine der physischen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz anderartige, welche eben Das ist, was Kant die Ordnung der Dinge an sich nennt und was den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. (W. II, 196.)

Organisch. Organismus. Organisation.

1) Gegensatz des Organischen und Unorganischen. (S. Leben.)

2) Wesen des Organismus.

Der Organismus ist die bloße Erscheinung, Sichtbarkeit, Objectität des Willens, ja eigentlich nur der im Gehirn als Vorstellung angeschaute Wille. Was im Selbstbewußtsein, also subjectiv, der Wille ist, das stellt im Bewußtsein anderer Dinge, also objectiv, sich als der gesammte Organismus dar. (W. II, 277. 375. N. 101.) Nicht blos in allen innern unbewußten Functionen des Organismus ist der Wille das Agens; sondern der organische Leib selbst ist nichts Anderes, als der in die Vorstellung getretene Wille, der in der Erkenntnißform des Raumes angeschaute Wille selbst. (N. 34. 54. Vergl. auch Leib.)

3) Verhältniß der Organisation zur Lebensweise.

Bei näherer Betrachtung der Angemessenheit der Organisation jedes Thieres zu seiner Lebensweise und den Mitteln, sich seine Existenz zu erhalten, entsteht die Frage, ob die Lebensweise sich nach der Organisation gerichtet habe, oder diese nach jener. Auf den ersten Blick scheint das Erstere das Richtigere, da der Zeit nach die Organisation der Lebensweise vorhergeht und man meint, das Thier habe die Lebensweise ergriffen, zu der sein Bau sich am besten eignete. Allein unter dieser Annahme bleibt unerklärt, wie die ganz verschiedenen Theile des Organismus eines Thieres sämmtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, vielmehr jedes das andere unterstützt, auch keines unbenutzt bleibt und kein untergeordnetes Organ zu einer andern Lebensweise besser taugen würde, während allein die Hauptorgane diejenige bestimmt hätten, die das Thier wirklich führt; vielmehr jeder Theil des Thieres sowohl jedem andern, als seiner Lebensweise auf das genaueste entspricht. Dieses, daß einerseits, gemäß

der lex parsimoniae naturae, kein Thier ein überflüssiges Organ hat, andererseits keinem Thier je ein Organ abgeht, welches seine Lebensweise erfordert, sondern alle, auch die verschiedenartigsten, übereinstimmen und wie berechnet sind auf eine ganz speciell bestimmte Lebensweise, beweist, daß die Lebensweise, die das Thier, um seinen Unterhalt zu finden, führen wollte, es war, die seinen Bau bestimmte, — nicht aber umgekehrt. Das Erste und Ursprüngliche ist das Streben, auf diese bestimmte Weise zu leben, auf solche Art zu kämpfen, welches Streben sich darstellt nicht nur im Gebrauch, sondern schon im Dasein der Waffe, so sehr, daß jener oft diesem vorhergeht, wie das Stoßen junger Böcke, Widder, Kälber mit dem bloßen Kopf, ehe sie noch Hörner haben, beweist, — ein Zeichen, daß weil das Streben da ist, die Waffe sich einstellt, nicht umgekehrt, und so mit jedem Theil überhaupt. (N. 40—52.)

4) Erklärung der Zweckmäßigkeit des Organismus.

Sowohl die am Knochengerüste sich darstellende genaue Angemessenheit des Baues zu den Zwecken und äußern Lebensverhältnissen des Thieres, als auch die so bewundernswürdige Zweckmäßigkeit und Harmonie im Getriebe seines Innern, wird durch keine andere Erklärung oder Annahme auch nur entfernterweise so begreiflich, als durch die Wahrheit, daß der Leib des Thieres eben nur sein Wille selbst ist, angeschaut als Vorstellung. Denn unter dieser Voraussetzung muß Alles in und an ihm conspiriren zum letzten Zweck, dem Leben dieses Thieres. Alles Nöthige muß da sein, genau so weit es nöthig ist, nicht weiter. Denn hier ist der Meister, das Werk und der Stoff Eines und dasselbe. Hier war Wollen, Thun und Erreichen Eines und dasselbe. Daher ist jeder Organismus ein überschwänglich vollendetes Meisterstück, steht als ein Wunder da und ist keinem Menschenwerk, das beim Lampenschein der Erkenntniß erkünstelt wurde, zu vergleichen. (N. 54—57.)

Originalität.

1) Originalität der Genies.

Die Genies leisten, was den Uebrigen schlechthin versagt ist. Demgemäß ist denn auch ihre Originalität so groß, daß nicht nur ihre Verschiedenheit von den übrigen Menschen augenfällig wird, sondern selbst die Individualität eines Jeden von ihnen so stark ausgeprägt ist, daß zwischen allen je dagewesenen Genies ein gänzlicher Unterschied des Charakters und Geistes Statt findet. (P. II, 89.)

2) Quelle origineller Gedanken.

Das mit Hülfe anschaulicher Vorstellungen operirende Denken ist der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten. (G. 103 fg.)

3) Wichtigkeit der Originalität im Praktischen.

Für sein Thun und Lassen darf man keinen Andern zum Muster nehmen; weil Lage, Umstände, Verhältnisse nie die gleichen sind, und weil die Verschiedenheit des Charakters auch der Handlung einen verschiedenen Anstrich giebt, daher duo cum faciunt idem, non est idem. Man muß, nach reiflicher Ueberlegung und scharfem Nachdenken, seinem eigenen Charakter gemäß handeln. Also auch im Praktischen ist Originalität unerläßlich; sonst paßt, was man thut, nicht zu dem, was man ist. (P. I, 493.)

Oum, s. Mystik.

Oupnekhat, s. Mystik.

Ouvertüre, s. Oper.

P.

Päderastie.

1) Das Problem der Päderastie.

An sich selbst betrachtet stellt die Päderastie sich dar als eine nicht blos widernatürliche, sondern auch im höchsten Grade widerwärtige und Abscheu erregende Monstrosität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverse, verschrobene und entartete Menschennatur irgend einmal hätte gerathen können, und die sich höchstens in ganz vereinzelten Fällen wiederholt hätte. Wenden wir nun aber uns an die Erfahrung; so finden wir das Gegentheil hievon. Wir sehen nämlich dieses Laster, trotz seiner Abscheulichkeit, zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt, völlig im Schwange und in häufiger Ausübung. Diese gänzliche Allgemeinheit und beharrliche Unausrottbarkeit des zuerst nur als irregeleiteter Instinct erscheinenden Lasters beweist, daß dasselbe irgendwie aus der menschlichen Natur selbst hervorgeht, da es nur aus diesem Grunde jederzeit und überall unausbleiblich auftreten kann. Daß nun aber etwas so von Grund aus Naturwidriges aus der Natur selbst hervorgehen sollte, ist ein Problem, das der Lösung bedarf. (W. II, 642—644.)

2) Lösung des Problems.

Die Zeugung im Alter der absterbenden Manneskraft würde schwache, stumpfe, sieche, elende und kurz lebende Menschen in die Welt setzen. Nun liegt aber der Natur nichts so sehr am Herzen, wie die Erhaltung der Species und ihres ächten Typus, wozu wohlbeschaffene, tüchtige, kräftige Individuen das Mittel sind. Da sie doch aber, ihrem Grundsatze natura non facit saltus zufolge, die Saamenabsonderung

des Mannes nicht plötzlich einstellen konnte, sondern auch hier, wie bei jedem Absterben, allmälige Deterioration vorhergehen mußte; so sah sie sich, um ihren Zweck zu erreichen, genöthigt, ihr beliebtes Werkzeug, den Instinct, in ihr Interesse zu ziehen, welches nun aber hier nur dadurch geschehen konnte, daß sie ihn irre leitete. Die päderastische Neigung führt Gleichgültigkeit gegen die Weiber mit sich, welche mehr und mehr zunimmt, zur Abneigung wird und endlich bis zum Widerwillen anwächst. Die Natur erreicht also dadurch, daß, je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, desto entschiedener jene widernatürliche Richtung derselben wird, ihren eigentlichen Zweck. Demnach entsprechend finden wir die Päderastie durchgängig als ein Laster alter Männer. Während also die Päderastie den Zwecken der Natur gerade entgegenzuwirken scheint, muß sie vielmehr eben diesen Zwecken, wiewohl nur mittelbar, dienen, als Abwendung größerer Uebel. Die in Folge ihrer eigenen Gesetze in die Enge getriebene Natur griff mittelst Verkehrung des Instincts zu einem Nothbehelf, einem Stratagem, um von zweien Uebeln dem größeren zu entgehen. Sie hat nämlich den richtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmälig die ganze Species depraviren könnten, und da sie das eigentlich Moralische bei ihrem Treiben nicht in Anschlag bringt, so ist sie nicht scrupulös in der Wahl der Mittel. (W. II, 618. 644—648.)

3) Der wahre und letzte Grund der Verwerflichkeit der Päderastie.

Der wahre, letzte, tief metaphysische Grund der Verwerflichkeit der Päderastie ist dieser, daß, während der Wille zum Leben sich darin bejaht, die Folge solcher Bejahung, welche den Weg zur Erlösung offen hält, also die Erneuerung des Lebens gänzlich abgeschnitten ist. (W. II, 648 fg.) Alle widernatürlichen Geschlechtsbefriedigungen sind verdammlich, weil durch sie dem Triebe willfahren, also der Wille zum Leben bejaht wird, die Propagation aber wegfällt, welche doch allein die Möglichkeit der Verneinung des Willens offen erhält. (P. II, 340.)

4) Verletzung der Gerechtigkeit durch die Päderastie.

Während die Onanie mehr Gegenstand der Diätetik, als der Ethik ist (vergl. Onanie), so fällt dagegen die Päderastie der Ethik anheim, wo sie bei Abhandlung der Gerechtigkeit ihre Stelle findet. Diese nämlich wird durch sie verletzt, und kann hingegen das volenti non fit injuria nicht geltend gemacht werden; denn das Unrecht besteht in der Verführung des jüngern und unerfahrenen Theils, welcher physisch und moralisch dadurch verdorben wird. (E. 128 fg.)

Palingenesie, s. unter Metempsychose: Unterschied zwischen Metempsychose und Palingenesie.

Panischer Schreck.

Daß ein gewisses Maß von Furchtsamkeit zu unserm Bestande in der Welt nothwendig, die Feigheit blos das Ueberschreiten desselben

ist, — dies hat Bako von Verulam treffend ausgedrückt in seiner etymologischen Erklärung des terror Panicus (de sapientia veterum VI.). Uebrigens ist das Charakteristische des Panischen Schreckens, daß er seiner Gründe sich nicht deutlich bewußt ist, sondern sie mehr voraussetzt, als kennt, ja, zur Noth, geradezu die Furcht selbst als Grund der Furcht geltend macht. (P. I, 506 fg.)

Pantheismus.

1) Ursprung des Pantheismus.

Der Pantheismus setzt den Theismus, als ihm vorhergegangen, voraus; denn nur sofern man von einem Gotte ausgeht, also ihn schon vorweg hat und mit ihm vertraut ist, kann man zuletzt dahin kommen, ihn mit der Welt zu identificiren, eigentlich um ihn auf eine anständige Weise zu beseitigen. Man ist nämlich nicht unbefangen von der Welt, als dem zu Erklärenden, ausgegangen, sondern von Gott als dem Gegebenen; nachdem man aber bald mit diesem nicht mehr wußte wohin, da hat die Welt seine Rolle übernehmen sollen. Dies ist der Ursprung des Pantheismus. Denn von vorne herein und unbefangenerweise diese Welt für einen Gott anzusehen, wird Keinem einfallen. (P. II, 106.)

2) Pantheismus ist nur ein höflicher Atheismus.

Das Wort Pantheismus enthält eigentlich einen Widerspruch, bezeichnet einen sich selbst aufhebenden Begriff, der daher von Denen, welche Ernst verstehen, nie anders genommen worden ist, denn als eine höfliche Wendung; weshalb es auch den geistreichen und scharfsinnigen Philosophen des vorigen Jahrhunderts nie eingefallen ist, den Spinoza deswegen, weil er die Welt Deus nennt, für keinen Atheisten zu halten. (N. 132.) Spinoza hatte besondere Gründe, seine alleinige Substanz Gott zu benennen, um nämlich wenigstens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. Giordano Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen waren noch in frischem Andenken. Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt; so ist es gerade nur so, wie wenn Rousseau im Contrat social stets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet; auch könnte man es damit vergleichen, daß einst ein Fürst, welcher beabsichtigte, in seinem Lande den Adel abzuschaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle seine Unterthanen zu adeln. (W. II, 399. H. 320.)

„Gott und die Welt ist Eins“ — ist blos eine höfliche Wendung, dem Herrgott den Abschied zu geben. (H. 441.) Der Pantheismus ist nur ein höflicher Atheismus. (H. 320.)

Pantheismus ist ein sich selbst aufhebender Begriff; weil der Begriff eines Gottes eine von ihm verschiedene Welt, als wesentliches Correlat desselben, voraussetzt. Soll hingegen die Welt selbst seine Rolle übernehmen; so bleibt eben eine absolute Welt, ohne Gott; daher Pantheismus nur eine Euphemie für Atheismus ist. (P. I, 124.)

3) Die Wahrheit des Pantheismus.

Die Wahrheit des Pantheismus besteht in der All-eins-Lehre, dem ἐν και παν (vergl. All-eins-Lehre), in der Aufhebung des dualistischen Gegensatzes zwischen Gott und Welt, in der Erkenntniß, daß die Welt aus ihrer innern Kraft und durch sich selbst da ist. (W. II, 736—739.)

4) Die Fehler des Pantheismus.

a) Der Pantheismus läßt die Welt unerklärt.

Gegen den Pantheismus ist hauptsächlich Dieses einzuwenden, daß er nichts besagt. Die Welt Gott nennen, heißt nicht sie erklären, sondern nur die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt bereichern. Ob man sagt „die Welt ist Gott" oder „die Welt ist die Welt" läuft auf Eins hinaus. Zwar wenn man dabei vom Gott, als wäre er das Gegebene und zu Erklärende, ausgeht, also sagt: „Gott ist die Welt"; da giebt es gewissermaßen eine Erklärung, sofern es doch ignotum auf notius zurückführt; doch ist es nur eine Worterklärung. Allein wenn man von dem wirklich Gegebenen, also der Welt ausgeht, und nun sagt: „die Welt ist Gott", da liegt am Tage, daß damit nichts gesagt, oder wenigstens ignotum per ignotius erklärt ist. (P. II, 106.)

Der Gott des Pantheismus ist ein x, eine unbekannte Größe. Statt von der Erfahrung und dem natürlichen, Jedem gegebenen Selbstbewußtsein auszugehen und von ihm aus auf das Metaphysische hinzuleiten, also den aufsteigenden, analytischen Gang zu nehmen, gehen die Pantheisten, umgekehrt, den herabsteigenden, den synthetischen; von ihrem θεος, den sie, wenn auch bisweilen unter dem Namen substantia oder Absolutum, erbitten oder ertrotzen, gehen sie aus, und dieses völlig Unbekannte soll dann alles Bekanntere erklären, während doch überall das Unbekannte aus dem Bekannteren zu erklären ist. (W. II, 737 fg.) Die Welt Gott nennen heißt nicht sie erklären; sie bleibt ein Räthsel unter diesem Namen, wie unter jenem. (W. II, 740.)

Den Pantheisten ist die anschauliche Welt, also die Welt als Vorstellung, eine absichtliche Manifestation des ihr innewohnenden Gottes, welches keine eigentliche Erklärung ihres Hervortretens enthält, vielmehr selbst einer bedarf. (W. II, 738.)

b) Der Pantheismus stimmt nicht zur Verwunderung über die Welt.

Im Spinozischen, in unsern Tagen unter modernen Formen und Darstellungen als Pantheismus so oft wieder vorgebrachten Sinn ist die Welt eine „absolute Substanz", mithin ein schlechthin nothwendiges Wesen, d. h. Etwas, das nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles irgend mögliche Dasein in sich begreift, also Etwas, dessen Nichtsein oder Anderssein völlig undenkbar ist. Wäre dies nun wahr, so müßte unser und der Welt Dasein nebst der Beschaffenheit desselben,

weit entfernt, sich uns als auffallend, problematisch, ja, als das unergründliche, uns stets beunruhigende Räthsel darzustellen, sich, im Gegentheil, noch viel mehr von selbst verstehen, als daß 2 Mal 2 vier ist. Denn wir müßten gar nicht anders irgend zu denken fähig sein, als daß die Welt sei und so sei, wie sie ist; mithin müßten wir ihres Daseins als solchen, d. h. als eines Problemes zum Nachdenken, so wenig uns bewußt werden, als wir die unglaublich schnelle Bewegung unsers Planeten empfinden. Diesem Allen ist nun aber ganz und gar nicht so. (W. II, 188 fg.)

c) Der Pantheismus stimmt nicht zur Beschaffenheit der Welt.

Der vermeinte große Fortschritt vom Theismus zum Pantheismus ist ein Uebergang vom Unerwiesenen und schwer Denkbaren zum geradezu Absurden. Denn so undeutlich, schwankend und verworren der Begriff auch sein mag, den man mit dem Worte Gott verbindet; so sind doch zwei Prädicate davon unzertrennlich: die höchste Macht und die höchste Weisheit. Daß nun ein mit diesen ausgerüstetes Wesen sich selbst in eine Welt, wie die vorliegende, eine Welt hungriger und gequälter Wesen, verwandelt haben sollte, ist geradezu ein absurder Gedanke. Der Theismus ist blos unerwiesen, und wenn es auch schwer denkbar ist, daß die Welt Werk eines persönlichen Wesens sei, so ist es doch nicht geradezu absurd. Denn daß ein allmächtiges und allweises Wesen eine gequälte Welt schaffe, läßt sich immer noch denken, wenngleich wir das Warum nicht kennen. Aber bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte, und zwar aus freien Stücken; das ist absurd. (P. II, 107. P. I, 144.) Dem Pantheismus ist die Welt eine Theophanie. Man sehe sie doch aber nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die blos dadurch, daß sie einander auffressen, eine Zeit lang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen. Wer dies deutlich ins Auge faßt, wird gestehen müssen, daß einem Gott, der sich hätte beigehen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte. (W. II, 399. 737.) Die Uebel und die Qual der Welt stimmten schon nicht zum Theismus; daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen sich zu helfen suchte. Der Pantheismus nun aber ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. (W. II, 676. 737. P. I, 67. 73.)

d) Der Pantheismus ist mit der Moral unvereinbar.

Die Pantheisten können keine ernstlich gemeinte Moral haben; da bei ihnen Alles göttlich und vortrefflich ist. (P. I, 144.) Spinoza versucht zwar stellenweise, sie durch Sophismen zu retten, meistens aber giebt er sie geradezu auf. Aller Pantheismus muß an den unabweisbaren Forderungen der Moral, und nächstdem am Uebel und Leiden der Welt, zuletzt scheitern. Ist die Welt eine Theophanie; so

ist Alles, was der Mensch, ja auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich; nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben sein; also keine Ethik. (W. II, 675.) Nach dem Pantheismus ist die Welt ein Gott, ens perfectissimum, d. h. es kann nichts Besseres geben, noch gedacht werden. Also bedarf es keiner Erlösung daraus; folglich giebt es keine. (W. II, 406. 738.)

Paradoxie.

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müssen, daß sie paradox war, und es ist doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Gestalt des thronenden allgemeinen Irrthums annehmen. (E. 274.)

Wem Paradoxie eines Werkes ein ungünstiges Vorurtheil giebt, der ist offenbar der Meinung, es sei schon eine bedeutende Masse von Weisheit in Umlauf, man sei überhaupt weit gekommen und habe höchstens das Einzelne correcter zu machen. Wer aber mit Platon die gangbare Meinung nur ganz beiläufig mit einem τοις πολλοις πολλα δοκει abfertigt, oder gar mit Göthe die Ueberzeugung hat, daß das Absurde recht eigentlich die Welt erfülle, dem ist Paradoxie an einem Werke immer ein günstiges, wenngleich keineswegs entscheidendes Symptom. (M. 296.)

Parodie, f. unter Lächerlich: das absichtlich Lächerliche.

Partikeln.

1) Logische Bedeutung der Partikeln.

„Denn, weil, warum, darum, also, da, obgleich, zwar, dennoch, sondern, wenn — so, entweder — oder", und ähnliche mehr, sind eigentlich logische Partikeln; da ihr alleiniger Zweck ist, das Formelle der Denkprocesse auszudrücken. Sie sind daher ein kostbares Eigenthum einer Sprache und nicht allen in gleicher Anzahl eigen. (W. II, 115.)

2) Die moderne Sprachverhunzung in Betreff der Partikeln.

Die eingerissene Sprachverhunzung zeigt sich in mehrern charakteristischen Phänomenen, unter andern auch darin, daß die Sprachverderber, um ein paar logische Partikeln zu lukriren, so verflochtene Perioden machen, daß man sie vier Mal lesen muß, um hinter den Sinn zu kommen. (W. II, 138.) Insbesondere sind die Partikeln Wenn und So bei ihnen proscribirt und müssen überall durch Vorsetzung des Verbi ersetzt werden, ohne die nöthige, für Köpfe ihres Schlages freilich auch zu subtile Discrimination, wo diese Wendung passend sei, und wo nicht; woraus denn oft nicht nur geschmacklose Härte und Affectation, sondern auch Unverständlichkeit erwächst. (P. II, 560.) „Wenn" und „so" sind geächtet im Interesse der Buchstabenzählerei; statt „wenn er es gewußt hätte, so würde er nicht gekommen

sein", schreiben sie mit einem Gallicismus: „hätte er es gewußt, er wäre nicht gekommen." Allein die logischen Partikeln „wenn — so" sind der ganz eigentliche Ausdruck des hypothetischen Urtheils, also einer Verstandesform, und dieser unmittelbar angepaßt. Wenn eine Sprache solche Formen besitzt, so ist es große Thorheit, sie wegzuwerfen, um ein Paar Silben zu ersparen. (H. 77.)

Patriotismus.

Der Patriotismus, wenn er im Reiche der Wissenschaften sich geltend machen will, ist ein schmutziger Geselle, den man hinauswerfen soll. Denn was kann impertinenter sein, als da, wo das rein und allgemein Menschliche betrieben wird und wo Wahrheit, Klarheit und Schönheit allein gelten sollen, seine Vorliebe für die Nation, welcher die eigene werthe Person gerade angehört, in die Wagschale legen zu wollen und nun, aus solcher Rücksicht, bald der Wahrheit Gewalt anzuthun, bald gegen die großen Geister fremder Nationen ungerecht zu sein, um die geringen der eigenen herauszustreichen. (P. II, 523. M. 177 fg.)

Pedanterie, s. unter Lächerlich: Narrheit.

Pelagianismus.

Während Augustinus und selbst Luther die Mysterien des Christenthums festgehalten haben, so zieht dagegen der Pelagianismus Alles zur platten Verständlichkeit herab. (W. II, 183. 716; I, 480. E. 66. P. I, 71. — Vergl. auch Nationalismus.) Das seltsame, dem gemeinen Verstande widerstrebende Ansehen der christlichen Mysterien, welches den Proselytismus erschwert, ist Schuld, daß der Pelagianismus, oder heutige Rationalismus, sich gegen sie auflehnt und sie wegzuexegisiren sucht, dadurch aber das Christenthum zum Judenthum zurückführt. (W. II, 692.)

Pelluciditât.

Ueber das Wesen der Pellucidität können uns vielleicht den besten Aufschluß diejenigen Körper geben, welche blos im flüssigen Zustande durchsichtig, im festen hingegen opak sind; dergleichen sind Wachs, Wallrath, Talg, Butter, Oel u. a. m. Man kann vorläufig sich die Sache so auslegen, daß das diesen, wie allen festen Körpern, eigene Streben nach dem flüssigen Zustande sich zeigt in einer starken Verwandtschaft, d. i. Liebe zur Wärme, als dem alleinigen Mittel dazu. Deshalb verwandeln sie im festen Zustande alles ihnen zufallende Licht sofort in Wärme, bleiben also opak, bis sie flüssig geworden sind; dann aber sind sie mit Wärme gesättigt, lassen also das Licht als solches durch. (P. II, 130 fg.)

Perpetuum mobile.

Gäbe es wahre Wechselwirkung, dann wäre auch das perpetuum mobile möglich und sogar a priori gewiß; vielmehr aber liegt der

Behauptung, daß es unmöglich sei, die Ueberzeugung a priori zum Grunde, daß es keine wahre Wechselwirkung und keine Verstandesform für eine solche giebt. (W. I, 548.)

Person.

Unbewußt treffend ist der in allen europäischen Sprachen übliche Gebrauch des Wortes **Person** zur Bezeichnung des menschlichen Individuums; denn persona bedeutet eigentlich eine Schauspielermaske, und allerdings zeigt Keiner sich wie er ist, sondern Jeder trägt eine Maske und spielt eine Rolle. (P. II, 623.)

Persönlichkeit.

1) Phänomenalität der Persönlichkeit.

Die Person ist bloße Erscheinung und ihre Verschiedenheit von andern Individuen beruht auf der Form der Erscheinung, dem principio individuationis. (W. I, 417. — Vergl. **Individuation, Individualität.**)

2) Gegen die Uebertragung der Persönlichkeit auf den Welturheber.

Die Persönlichkeit ist ein Phänomen, das uns nur aus unserer animalischen Natur bekannt und daher, von dieser gesondert, nicht mehr deutlich denkbar ist; ein solches nun zum Ursprung und Princip der Welt zu machen, ist ein Satz, der nicht sogleich Jedem in den Kopf will, geschweige daß er schon von Hause aus darin wurzelte und lebte. (P. I, 204.)

3) Die Beschaffenheit der Persönlichkeit als erste und wesentlichste Bedingung des Lebensglücks.

Für unser Lebensglück ist Das, was wir sind, die Persönlichkeit, durchaus das Erste und Wesentlichste. Ihr Werth kann ein absoluter heißen, im Gegensatz des blos relativen der objectiven Güter. (P. I, 337. Vergl. **Glückfäligkeitslehre** und **Güter.**)

Pessimismus.

1) Beweisbarkeit des Pessimismus. (S. unter **Optimismus**: Beweis des dem Optimismus entgegengesetzten Satzes.)

2) Pessimismus und Optimismus als Grundunterschied der Religionen.

Der **Fundamentalunterschied** aller Religionen ist nicht darein zu setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch, oder atheistisch sind; sondern nur darein, ob sie optimistisch, oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und

daher eigentlich nicht sein sollte, indem sie erkennen, daß Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht sein sollte. (W. II, 187 fg.)

3) Pessimismus der bedeutendsten Religionen.

Der Brahmanismus und Buddhaismus sind pessimistisch. (Vergl. Brahmanismus und Buddhaismus.) Die christliche Glaubenslehre ist pessimistisch, da in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden. (W. I, 385. Vergl. Christenthum). Die alten Samanäischen Religionen fassen das Dasein als eine Verirrung auf, von welcher zurückzukommen Erlösung ist. Das Judenthum enthält wenigstens im Sündenfall den Keim zu solcher Ansicht. Blos das Griechische Heidenthum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im Erstern die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen mußte; im Islam aber trat sie als Sufismus auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus Indischen Geistes und Ursprungs ist. (W. II, 693.)

4) Pessimismus der großen Geister aller Zeiten.

Die großen Geister aller Zeiten haben sich pessimistisch geäußert; fast jeder derselben hat seine Erkenntniß des Jammers dieser Welt in starken Worten ausgesprochen. (W. II, 670—673.)

5) Pessimismus des allgemein menschlichen Gefühls.

Wie sehr dem Leibnitzischen Begriff der möglichst besten Welt das allgemeine menschliche Gefühl entgegen sei, zeigt unter anderm dies, daß in Prosa und Versen, in Büchern und im allgemeinen Leben, so oft die Rede ist von einer „bessern Welt", wobei die stillschweigende Voraussetzung ist, kein vernünftiger Mensch werde die gegenwärtige Welt für die möglichst beste halten. (H. 421.)

Petitio principii.

1) Definition der petitio principii.

Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewißheit hat, eine solche beigelegt, so ist er eine petitio principii. (W. II, 132.)

2) Ein moderner beschönigender Ausdruck für petitio principii.

Fichte nennt den kategorischen Imperativ Kants ein absolutes Postulat. Dies ist der moderne, beschönigende Ausdruck für petitio principii. (E. 142.)

3) Die petitio principii als eristischer Kunstgriff.

Einer der eristischen Kunstgriffe (vergl. Eristik) besteht darin, daß man Das, was man erst darthun will, zum Voraus in's Wort, in die Benennung legt, aus welcher es dann durch ein blos analytisches Urtheil hervorgeht. Hat z. B. der Gegner irgend eine Veränderung

vorgeschlagen, so nennt man sie „Neuerung", denn dies Wort ist gehässig. Was ein ganz Absichtsloser und Unpartheiischer etwa „Cultus" oder „öffentliche Glaubenslehre" nennen würde, das nennt Einer, der für sie sprechen will, „Frömmigkeit", „Gottseligkeit", und ein Gegner desselben „Bigotterie", „Superstition". Im Grunde ist dies eine feine petitio principii. (H. 21.)

Pfaffen.

1) Die Urlist aller Pfaffen.

Das Grundgeheimniß und die Urlist aller Pfaffen auf der ganzen Erde und zu allen Zeiten, mögen sie brahmanische, oder mohammedanische, buddhaistische, oder christliche sein, ist Folgendes. Sie haben die große Stärke und Unvertilgbarkeit des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen richtig erkannt und wohl gefaßt; nun geben sie vor, die Befriedigung desselben zu besitzen, indem das Wort des großen Räthsels ihnen auf außerordentlichem Wege direct zugekommen wäre. Dies nun den Menschen einmal eingeredet, können sie solche leiten und beherrschen nach Herzenslust. Von den Regenten gehen daher die klügeren eine Allianz mit ihnen ein; die andern werden selbst von ihnen beherrscht. (P. II, 387 fg.)

2) Verderblicher Einfluß der Pfaffen. (S. Fanatismus und unter Glaube: Schädliche Wirkung früh eingeprägter Glaubenslehren. — Ueber den verderblichen Einfluß der englischen Pfaffen s. Engländer.)

3) Haß der Pfaffen gegen gewisse Wahrheiten.

Der Haß der Pfaffen gegen die Magie geht aus einer dunkeln Ahnung und Besorgniß hervor, daß die Magie die Urkraft an ihre richtige Quelle zurück verlege, während die Kirche ihr eine Stelle außerhalb der Natur angewiesen hatte. (N. 127.)

Die Pfaffen und ihre Gesellen wollen nicht leiden, daß im System der Zoologie der Mensch zu den Thieren gerechnet werde; die Elenden! welche den ewigen Geist verkennen, der in allen Wesen lebt, Einer und derselbe, und in ihrem kindischen Wahn sich an ihnen versündigen. (M. 467. P. II, 402.)

Pferd.

1) Die Intelligenz des Pferdes.

Daß der Intellect allein zum Dienste des Willens bestimmt und diesem überall genau angemessen ist, zeigt sich, wie beim Elephanten (vergl. Elephant), auch beim Pferde. Auch das Pferd hat längere Lebensdauer und spärlichere Fortpflanzung, als die Wiederkäuer; zudem ohne Hörner, Hauzähne, Rüssel, mit keiner Waffe, als allenfalls seinem Hufe, versehen, brauchte es mehr Intelligenz und größere Schnelligkeit, sich dem Verfolger zu entziehen. (N. 48.)

2) Wohlthat der Eisenbahnen für die Pferde.

Die größte Wohlthat der Eisenbahnen ist, daß sie Millionen Pferden ihr jammervolles Dasein ersparen. (P. II, 402.)

Pfiffigkeit.

1) Die Pfiffigkeit als eine Form der Klugheit. (S. Klugheit.)

2) Wodurch sich die Pfiffigkeit das Ansehen der Superiorität giebt.

In Folge seiner Individualität und Lage lebt Jeder ohne Ausnahme in einer gewissen Beschränkung der Begriffe und Ansichten. Ein Anderer hat eine andere, aber nicht gerade diese Beschränkung; hat er sie also herausgefunden, so kann er, durch Fühlbarmachen derselben, jenen Erstern verwirren, verdutzen, fast beschämen; selbst wenn Jener ihm weit und hoch überlegen ist. Die Pfiffigkeit benutzt oft diesen Umstand, um dadurch eine falsche und momentane Superiorität zu erlangen. (H. 454.)

Pflanze.

1) Hauptcharakter der Pflanze.

Der Hauptcharakter der Pflanze ist die Reproductionskraft. (N. 31.) Die Pflanze hat weder Irritabilität, noch Sensibilität, sondern in ihr objectivirt sich der Wille allein als Plasticität oder Reproductionskraft. Daher hat sie weder Muskel, noch Nerv. (W. II, 329.) Die Pflanze ist durch und durch nur die Wiederholung desselben Triebes, ihrer einfachsten Faser, die sich zu Blatt und Zweig gruppirt; sie ist ein systematisches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beständige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb ist. Zur vollständigen Befriedigung desselben steigert sie sich, mittelst der Stufenleiter der Metamorphose, endlich bis zur Blüthe und Frucht, jenem Kompendium ihres Daseins und Strebens, in welchem sie nun auf einem kürzern Wege Das erlangt, was ihr einziges Ziel ist, und nunmehr mit Einem Schlage tausendfach vollbringt, was sie bis dahin im Einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer selbst. (W. I, 326.)

2) Das Wesen an sich der Pflanze.

Die Anerkennung einer Begierde, d. h. eines Willens, als Basis des Pflanzenlebens, finden wir zu allen Zeiten, mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs, ausgesprochen. (W. II, 335.) Was für die Vorstellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erscheint, ist seinem Wesen an sich nach Wille. (W. I, 140.)

Die Wahrheit, daß Wille auch ohne Erkenntniß bestehen könne, ist am Pflanzenleben augenscheinlich, man möchte sagen handgreiflich erkennbar. Denn hier sehen wir ein entschiedenes Streben, durch Bedürfnisse bestimmt, mannigfaltig modificirt und der Verschiedenheit der Umstände sich anpassend, — dennoch offenbar ohne Erkenntniß. —

Und eben weil die Pflanze erkenntnißlos ist, trägt sie ihre Geschlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld; sie weiß nichts davon. (W. II, 333—335.)

Die empirischen Bestätigungen davon, daß Wille in den Pflanzen erscheint, rühren hauptsächlich von Franzosen her. (N. 59—66.)

Von der Erkenntniß, oder Vorstellung, haben die Pflanzen blos ein Analogon, ein Surrogat; aber den Willen haben sie wirklich und ganz unmittelbar selbst; denn er, als Ding an sich, ist das Substrat ihrer Erscheinung, wie jeder. (N. 67.) Die Pflanze bedarf, da sie so sehr viel weniger Bedürfnisse hat, als das Thier, keiner Erkenntniß. Auf der niedrigen Stufe des Pflanzenlebens, wie auch des vegetativen Lebens im thierischen Organismus vertritt, als Bestimmungsmittel der einzelnen Aeußerungen des Willens und als das Vermittelnde zwischen der Außenwelt und den Veränderungen eines solchen Wesens, Reiz die Stelle der Erkenntniß und stellt sich als ein Surrogat der Erkenntniß, mithin als ein ihr blos Analoges dar. Wir können nicht sagen, daß die Pflanzen Licht und Sonne eigentlich wahrnehmen; allein wir sehen, daß sie die Gegenwart oder Abwesenheit derselben verschiedentlich spüren, daß sie sich nach ihnen neigen und wenden. Weil also die Pflanze doch überhaupt Bedürfnisse hat, wenngleich nicht solche, die den Aufwand eines Sensoriums und Intellects erfordern, so muß etwas Analoges an die Stelle treten, um den Willen in den Stand zu setzen, wenigstens die sich ihm darbietende Befriedigung zu ergreifen, wenn auch nicht sie aufzusuchen. Dieses nun ist die Empfänglichkeit für Reiz. (N. 69 fg.)

3) Grundunterschied zwischen Pflanze und Thier.

Wenn es nicht objectiv einen ganz bestimmten Unterschied zwischen Pflanze und Thier gäbe; so würde die Frage, worin er eigentlich bestehe, keinen Sinn haben; denn sie verlangt nur diesen, mit Sicherheit, aber undeutlich von jedem verstandenen Unterschied auf deutliche Begriffe zurückgeführt zu sehen. (P. II, 188.)

Dieser Unterschied besteht nun in Folgendem. Während das Thier als solches sich auf Motive bewegt, folglich Erkenntniß als das Medium der Motive besitzt, das Charakteristikon des Thieres also das Erkennen, das Vorstellen ist, so bewegt die Pflanze dagegen, so wie auch das Pflanzliche im Thiere, sich auf bloße Reize, die Empfänglichkeit für welche ein bloßes Analogon der Erkenntniß ist. (G. 47. N. 69. Ueber den Unterschied zwischen Motiv und Reiz s. Ursache.) Alle Veränderungen und Entwicklungen der Pflanzen, und alle blos organische und vegetative Veränderungen oder Functionen thierischer Leiber gehen auf Reize vor sich. In dieser Art wirkt auf sie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, jede Befruchtung u. s. w. — Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andere Sphäre hat — die der Erkenntniß — so geht hingegen das ganze Leben der Pflanzen aus-

schließlich nach Reizen vor sich. Alle ihre Assimilation, Wachsthum, Hinstreben mit der Krone nach dem Licht, mit den Wurzeln nach besserm Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. s. w. ist Veränderung auf Reize. Das Bestimmtwerden ausschließlich und ohne Ausnahme durch Reize ist der Charakter der Pflanze. Mithin ist Pflanze jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene Bewegungen und Veränderungen alle Mal und ausschließlich auf Reize erfolgen. Das Thier hingegen ist zu definiren „was erkennt". Keine andere Definition trifft das Wesentliche. (E. 31. G. 47. W. I, 24. 138 fg. F. 18.)

Das subjective Dasein der Pflanze müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon, einen bloßen Schatten von Behagen und Unbehagen; und selbst in diesem äußerst schwachen Grade weiß die Pflanze allein von sich, nicht von irgend etwas außer ihr. Hingegen schon das ihr am nächsten stehende, unterste Thier ist durch gesteigerte und genauer specificirte Bedürfnisse veranlaßt, die Sphäre seines Daseins über die Gränze seines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geschieht durch die Erkenntniß. (W. II, 315. P. I, 276; II, 71.)

Nicht nur das Unorganische, sondern auch die Pflanze ist keines Schmerzes fähig; so viele Hemmungen auch der Wille in Beiden erleiden mag. Hingegen jedes Thier, selbst ein Infusorium, leidet Schmerz, weil der Schmerz durch Erkenntniß bedingt ist und Erkenntniß, sei sie noch so unvollkommen, der wahre Charakter der Thierheit ist. (P. II, 319 fg.)

4) Die Form und Physiognomie der Pflanzen.

Jede Pflanze spricht mit Naivetät ihren ganzen Charakter durch die bloße Gestalt aus und legt ihn offen dar, ihr ganzes Sein und Wollen offenbarend; wodurch die Physiognomien der Pflanzen so interessant sind. Die Pflanze ist um so viel naiver, als das Thier, wie das Thier naiver ist, als der Mensch. Im Thiere sehen wir den Willen zum Leben gleichsam nackter, als im Menschen, wo er durch die Fähigkeit der Verstellung verhüllt ist. Ganz nackt, aber auch viel schwächer, zeigt er sich in der Pflanze, als bloßer, blinder Drang zum Dasein, ohne Zweck und Ziel. Denn diese offenbart ihr ganzes Wesen dem ersten Blick und mit vollkommener Unschuld, die nicht darunter leidet, daß sie die Genitalien, welche bei allen Thieren den verstecktesten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Diese Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißlosigkeit. Jede Pflanze erzählt nun zunächst von ihrer Heimath, dem Klima derselben und der Natur des Bodens, dem sie entsprossen ist. Außerdem aber spricht jede Pflanze noch den speciellen Willen ihrer Gattung aus und sagt etwas, das sich in keiner andern Sprache ausdrücken läßt. (W. I, 186.)

Die Verschiedenheit der Thiergestalten ist abzuleiten aus der verschiedenen Lebensweise jeder Species und der aus dieser entspringenden Verschiedenheit der Zwecke. (Vergl. unter Organisch: Verhältniß der

Organisation zur Lebensweise.) Von den Verschiedenheiten der Pflanzenformen hingegen können wir im Einzelnen die Gründe lange nicht so bestimmt angeben; sondern nur im Allgemeinen andeuten. Einiges an den Pflanzen läßt sich teleologisch erklären, wie z. B. die abwärts gekehrten niederhängenden Blüten der Fuchsia daraus, daß ihr Pistill sehr viel länger ist, als die Stamina; daher diese Lage das Herabfallen und Auffangen des Pollens begünstigt, u. dgl. m. Im Ganzen jedoch läßt sich sagen, daß sich in der Erscheinung nichts darstellen kann, was nicht in dem derselben zum Grunde liegenden Willen ein genau dem entsprechend modificirtes Streben hätte. Die endlose Mannigfaltigkeit der Formen und sogar der Färbungen der Pflanzen muß doch überall der Ausdruck eines eben so modificirten subjectiven Wesens sein; d. h. der Wille als Ding an sich, der sich darin darstellt, muß durch sie genau abgebildet sein. (P. II, 188 fg.)

5) Die Metamorphose der Pflanzen.

Die sogenannte Metamorphose der Pflanzen, ein von Kaspar Wolf leicht hingeworfener Gedanke, den, unter dieser hyperbolischen Benennung, Göthe als eigenes Erzeugniß pomphaft und in schwierigem Vortrage darstellt, gehört zu den Erklärungen des Organischen aus der wirkenden Ursache; wiewohl er im Grunde blos besagt, daß die Natur nicht bei jedem Erzeugnisse von vorne anfängt und aus nichts schafft, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, an das Vorhandene anknüpft, die frühern Gestaltungen benutzt, entwickelt und höher potenzirt, ihr Werk weiter zu führen. Ja, die Blüte dadurch erklären, daß man in allen ihren Theilen die Form des Blattes nachweist, ist fast, wie die Structur eines Hauses dadurch erklären, daß man zeigt, alle seine Theile, Stockwerke, Erker und Dachkammern seien nur aus Backsteinen zusammengesetzt und bloße Wiederholung der Ureinheit des Backsteins. Dagegen giebt die von einem Italiener herrührende Erklärung des Wesens der Blume aus ihrer Endursache einen viel befriedigendern Aufschluß. Nach derselben ist der Zweck der Corolla: 1) Schutz des Pistills und der Stamina; 2) werden mittelst ihrer die verfeinerten Säfte bereitet, welche im pollen und germen concentrirt sind; 3) sondert sich aus den Drüsen ihres Bodens das ätherische Oel ab, welches, als meistens wohlriechender Dunst, Antheren und Pistill umgebend, sie vor dem Einfluß der feuchten Luft einigermaßen schützt. (W. II, 380 fg.)

6) Die ästhetische Beschaffenheit und Wirkung der Pflanzenwelt.

Es ist so auffallend, wie in der schönen Natur besonders die Pflanzenwelt zur ästhetischen Betrachtung auffordert und sich gleichsam derselben aufdringt, daß man sagen möchte, dieses Entgegenkommen stände damit in Verbindung, daß diese organischen Wesen nicht selbst, wie die thierischen Leiber, unmittelbares Object der Erkenntniß sind (vergl. Leib),

daher sie des fremden verständigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten, weshalb sie gleichsam nach diesem Eintritt sich sehnten, um wenigstens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar versagt ist. (W. I, 237. Vergl. auch unter Natur: Die ästhetische Wirkung der Natur.)

Da Schönheit die entsprechende Darstellung des Willens durch seine blos räumliche Erscheinung, Grazie hingegen durch seine zeitliche Erscheinung ist (vergl. Grazie); so ergiebt sich, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei denn im figürlichen Sinn; Thieren und Menschen aber Beides, Schönheit und Grazie. (W. I, 264.)

Pflicht.

1) Definition der Pflicht.

Es giebt Handlungen, deren bloße Unterlassung ein Unrecht ist; solche Handlungen heißen Pflichten. Dieses ist die wahre philosophische Definition des Begriffs der Pflicht, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweise Pflicht nennen will, wobei man vergißt, daß was Pflicht ist, auch Schuldigkeit sein muß. Pflicht, τὸ δέον, le devoir, duty, ist also eine Handlung, durch deren bloße Unterlassung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht. (E. 220.)

2) Worauf alle Pflichten beruhen.

Die bloße Unterlassung einer Handlung kann nur dadurch Verletzung eines Andern, d. h. Unrecht sein, daß der Unterlasser sich zu einer solchen Handlung anheischig gemacht, d. h. verpflichtet hat. Demnach beruhen alle Pflichten auf eingegangener Verpflichtung. Diese ist in der Regel eine ausdrückliche, gegenseitige Uebereinkunft, wie z. B. zwischen Fürst und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwischen Jedem, der eine Leistung irgend einer Art übernommen hat, und seinem Besteller, im weitesten Sinne des Worts. Darum giebt jede Pflicht ein Recht; weil keiner sich ohne ein Motiv, d. h. ohne irgend einen Vortheil für sich, verpflichten kann. Nur eine Verpflichtung läßt sich anführen, die nicht mittelst einer Uebereinkunft, sondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird, weil Der, gegen den man sie hat, noch nicht da war, als man sie übernahm; es ist der der Eltern gegen ihre Kinder. (Vergl. Eltern.) Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entstehende Verpflichtung den Ersatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch ist dieser, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung sie auszulöschen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung selbst hätte unterbleiben sollen. (E. 220 fg. 124.)

(Warum Dankbarkeit nicht Pflicht zu nennen ist, s. Dankbarkeit.)

3) Verwandtschaft und Unterschied zwischen Pflicht und Sollen.

Die Begriffe Pflicht und Sollen sind wesentlich relativ. Absolutes Sollen und unbedingte Pflicht sind daher eine contradictio in adjecto. Wie alles Sollen schlechterdings an eine Bedingung gebunden ist, so auch alle Pflicht. Denn beide Begriffe sind sich sehr nahe verwandt und beinahe identisch. Der einzige Unterschied zwischen ihnen möchte sein, daß Sollen überhaupt auch auf bloßem Zwange beruhen kann, Pflicht hingegen Verpflichtung, d. h. Uebernahme der Pflicht voraussetzt. Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, giebt jede Pflicht ein Recht. Der Sclave hat keine Pflicht, weil er kein Recht hat; aber es giebt ein Soll für ihn, welches auf bloßem Zwange beruht. (E. 123 fg.)

4) Kritik des Gegensatzes zwischen Rechts- und Tugendpflichten.

Es giebt in dem ethischen Urphänomen, dem Mitleid, zwei deutlich getrennte Grade, in welchen das Leiden eines Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Lassen bestimmen kann; nämlich zuerst nur in dem Grade, daß es egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen; sodann aber in dem höhern Grade, wo das Mitleid, positiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwischen sogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe, ergiebt sich hier von selbst; es ist die natürliche, unverkennbare und scharfe Gränze zwischen dem Negativen und Positiven, zwischen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung „Rechts- und Tugendpflichten", letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zuvörderst den Fehler, daß sie das Genus der Species coordinirt; denn die Gerechtigkeit ist auch eine Tugend. Sodann liegt derselben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes Pflicht zum Grunde. (Vergl. Definition der Pflicht.) Die Stelle der Rechts- und Tugendpflichten nehmen daher (in der Schopenhauerschen Ethik) zwei Tugenden ein, die der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe. (E. 212.)

5) Kritik der Pflichten gegen uns selbst.

Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten sein. Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des volenti non fit injuria; da nämlich Das, was ich thue, alle Mal Das ist, was ich will, so geschieht mir von mir selbst auch stets nur was ich will, folglich nie Unrecht. Was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die

Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu spät, da Jeder schon von selbst sich liebt und was Jeder schon von selbst thut, nicht unter den Begriff der Pflicht gehört. Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns selbst aufstellt, ist zuvörderst ein seichtes Raisonnement gegen den Selbstmord. Doch die wirklich ächten moralischen Motive gegen den Selbstmord gehören einer höheren, über die gewöhnliche Ethik hinausgehenden Betrachtungsweise an (vergl. Selbstmord). Was nun noch außerdem unter der Rubrik von Selbstpflichten vorgetragen zu werden pflegt, sind theils Klugheitsregeln, theils diätetische Vorschriften, welche alle beide nicht in die Moral gehören. (E. 126—128.)

Pfuscher. Pfuscherei.

Alle Pfuscher sind es im letzten Grunde dadurch, daß ihr Intellect, dem Willen noch zu fest verbunden, nur unter dessen Anspornung in Thätigkeit geräth und daher eben ganz in dessen Dienste bleibt. Sie sind demzufolge keiner andern, als persönlicher Zwecke fähig. Diesen gemäß schaffen sie schlechte Gemälde, geistlose Gedichte, seichte, absurde, sehr oft auch unredliche Philosopheme. All ihr Thun und Dichten ist also persönlich. Daher gelingt es ihnen höchstens, sich das Aeußere, Zufällige und Beliebige fremder, ächter Werke als Manier anzueignen, wo sie dann, statt des Kerns, die Schale fassen, jedoch vermeinen, Alles erreicht, ja, jene übertroffen zu haben. (W. II, 437; I, 278.) Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne eigentliche Kenntniß des Zwecks, ist in jeder der Grundcharakter der Pfuscherei. Ein solches zeigt sich in den nichts tragenden Stützen, den zwecklosen Voluten, Bauschungen und Vorsprüngen schlechter Architectur, in den nichtssagenden Läufen und Figuren, nebst dem zwecklosen Lärm schlechter Musik, im Klingklang der Reime sinnarmer Gedichte u. s. w. (W. II, 464. 472. — Vergl. auch Manier.)

Phänomena.

Die Eleatischen Philosophen sind wohl die ersten, welche des Gegensatzes inne geworden sind zwischen dem Angeschauten und Gedachten, φαινομενα und νοουμενα. (P. I, 36. W. I, 84.) Das Letztere allein war ihnen das wahrhaft Seiende, das οντως ον. Sie unterschieden also eigentlich schon zwischen Erscheinung, φαινομενον, und Ding an sich, οντως ον. Letzteres konnte nicht sinnlich angeschaut, sondern nur denkend erfaßt werden, war demnach νοουμενον. (P. I, 36 fg.)

Phantasie.

1) Wer mit viel Phantasie begabt ist.

Viel Phantasie hat der, dessen anschauende Gehirnthätigkeit stark genug ist, nicht jedes Mal der Erregung der Sinne zu bedürfen, um in Activität zu gerathen. (P. II, 639.)

2) Wann die Phantasie am thätigsten ist.

Die Phantasie ist um so thätiger, je weniger äußere Anschauung uns durch die Sinne zugeführt wird. Lange Einsamkeit, im Gefängniß, oder in der Krankenstube, Stille, Dämmerung, Dunkelheit sind ihrer Thätigkeit förderlich; unter dem Einfluß derselben beginnt sie unaufgefordert ihr Spiel. Umgekehrt, wann der Anschauung viel realer Stoff von außen gegeben wird, wie auf Reisen, im Weltgetümmel, am hellen Mittage, dann feiert die Phantasie. (P. II, 639 fg.)

3) Die Nahrung der Phantasie.

Obgleich die Phantasie gerade dann feiert, wann der Anschauung viel realer Stoff von außen geboten wird; so muß sie doch, um sich fruchtbar zu erweisen, vielen Stoff von der Außenwelt empfangen haben; denn diese allein füllt ihre Vorrathskammer. Aber es ist mit der Nahrung der Phantasie, wie mit der des Leibes. Wann diesem so eben von außen viel Nahrung zugeführt worden, die er zu verdauen hat, dann ist er gerade am untüchtigsten zu jeder Leistung und feiert gern; und doch ist es eben diese Nahrung, der er alle Kräfte verdankt, welche er nachher zur rechten Zeit äußert. (P. II, 640.)

4) Die Phantasie als Werkzeug des Denkens.

Alles Urdenken geschieht in Bildern; darum ist die Phantasie ein so nothwendiges Werkzeug desselben, und werden phantasielose Köpfe nie etwas Großes leisten, — es sei denn in der Mathematik. (W. II, 77.)

5) Die Phantasie als Hülfsmittel des Gedächtnisses. (S. unter Gedächtniß: Einfluß der Anschaulichkeit der Vorstellungen.)

6) Die Phantasie als wesentlicher Bestandtheil der Genialität. (S. Genie. Genialität.)

7) Unterschied zwischen Phantasiebildern und Träumen. (S. Traum.)

8) Die Zügelung der Phantasie als eine Bedingung des Lebensglücks.

In Allem, was unser Wohl und Wehe betrifft, sollen wir die Phantasie im Zügel halten; also zuvörderst keine Luftschlösser bauen, weil diese zu kostspielig sind, indem wir, gleich darauf, sie unter Seufzern wieder einzureißen haben. Aber noch mehr sollen wir uns hüten, durch das Ausmalen blos möglicher Unglücksfälle unser Herz zu ängstigen. Wir sollen die Dinge, welche unser Wohl und Wehe betreffen, blos mit dem Auge der Vernunft und der Urtheilskraft betrachten, die Phantasie soll dabei aus dem Spiele bleiben; denn urtheilen kann sie nicht, sondern bringt bloße Bilder vor die Augen, welche das Gemüth

unnützer und oft sehr peinlicher Weise bewegen. Zur anempfohlenen Zügelung der Phantasie gehört auch, ihr nicht die Wiedervergegenwärtigung und Ausmalung ehemals erlittener Verluste, Beleidigungen, Kränkungen u. s. w. zu gestatten, weil wir dadurch den längst schlummernden Unwillen, Zorn und alle das Gemüth verunreinigenden Leidenschaften wieder aufregen. (P. I, 461—464. 468.)

Phantasma.

1) Unterschied zwischen Phantasma und Begriff. (S. unter Begriff: Repräsentanten der Begriffe.)

2) Wandelbarkeit der Phantasmen im Gedächtniß.

Eine Erinnerung ist keineswegs, wie die gewöhnliche Darstellung es annimmt, immer die selbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältniß wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besonderer Leichtigkeit durch die Uebung; daher kommt es, daß Phantasmen, welche wir im Gedächtniß aufzubewahren glauben, eigentlich aber nur durch öftere Wiederholung üben, unvermerkt sich ändern, was wir inne werden, wenn wir einen alten bekannten Gegenstand nach langer Zeit wiedersehen und er dem Bilde, das wir von ihm mitbringen, nicht vollkommen entspricht. (G. 147.)

3) Das Phantasma als ein Hülfsmittel bei Bekämpfung des Affects. (S. unter Affect: Gegenmittel gegen den Affect.)

Phantast.

Wie man ein wirkliches Object auf zweierlei entgegengesetzte Weise betrachten kann: rein objectiv, genial, die Idee desselben erfassend; oder gemein, blos in seinen dem Satz vom Grunde gemäßen Relationen zu andern Objecten und zum eigenen Willen; so kann man auch ebenso ein Phantasma auf beide Weisen anschauen. In der ersten Art betrachtet, ist es ein Mittel zur Erkenntniß der Idee, im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, Luftschlösser zu bauen, die der Selbstsucht und der eigenen Laune zusagen. Der dieses Spiel Treibende ist ein Phantast; er wird leicht die Bilder, mit denen er sich einsam ergötzt, in die Wirklichkeit mischen, und dadurch für sie untauglich werden; er wird die Gaukeleien seiner Phantasie vielleicht niederschreiben, wo sie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die seines Gleichen und das große Publicum unterhalten, indem die Leser sich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darstellung sehr „gemüthlich" finden. (W. I, 220.)

Phil[illegible]

[illegible] die Philister Leute, [illegible] mit einer Realität,

die keine ist. (P. I, 362.) Vom populären Standpunkt aus betrachtet, bildet der Philister den Gegensatz zum Musensohn, ist der αμουσος ανηρ, der Mensch, der in Folge des streng und knapp normalen Maßes seiner intellectuellen Kräfte keine geistige Bedürfnisse hat. (P. I, 362 fg.)

2) Folgen aus der Grundeigenschaft des Philisters.

Aus der Grundeigenschaft des Philisters, daß er ohne geistige Bedürfnisse ist, folgt erstlich in Hinsicht auf ihn selbst, daß er ohne geistige Genüsse bleibt. Wirkliche Genüsse für ihn sind allein die sinnlichen. Diese aber sind bald erschöpft, und der Philister fällt, besonders wenn er im Wohlstand lebt, unausbleiblich der Langeweile anheim. Allenfalls bleiben ihm noch die Genüsse der Eitelkeit. Zweitens in Hinsicht auf Andere folgt aus der Grundeigenschaft des Philisters, daß, da er keine geistige Bedürfnisse hat, er nicht den suchen wird, der diese zu befriedigen im Stande ist. Ueberwiegend geistige Fähigkeiten an Anderen erregen vielmehr seinen Widerwillen, ja seinen Haß, weil er dabei nur ein lästiges Gefühl von Inferiorität und dazu einen heimlichen Neid verspürt. Seine Werthschätzung fällt demnach nicht geistiger Größe, sondern ausschließlich dem Range und Reichthum, der Macht und dem Einfluß zu. — Das große Leiden aller Philister ist, daß Idealitäten ihnen keine Unterhaltung gewähren, sondern sie, um der Langeweile zu entgehen, stets der Realitäten bedürfen. Diese aber sind theils bald erschöpft, theils führen sie Unheil herbei. (P. I, 363 fg. M. 313 fg.)

Philosoph.

1) Anlage, Eigenschaften und Erfordernisse des Philosophen.

Die, welche durch das Studium der Geschichte der Philosophie Philosophen zu werden hoffen, sollten aus derselben vielmehr entnehmen, daß Philosophen, eben so sehr wie Dichter, nur geboren werden, und zwar viel seltener. (P. II, 8.)

Die eigentliche philosophische Anlage besteht zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen. Der Intellect des gewöhnlichen Menschen, seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu sein, noch ganz treu geblieben, ist weit davon entfernt, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüber zu treten, und so einstweilen als für sich bestehend, die Welt rein objectiv aufzufassen. Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt. (W. II, 176. N. 75. M. 748.)

Mit der Steigerung der Deutlichkeit des Bewußtseins tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein und dadurch kommt es allmälig dahin

daß bisweilen es wie ein Blitz durch den Kopf fährt mit „was ist das Alles?" oder auch mit „wie ist es eigentlich beschaffen?" Die erstere Frage wird, wenn sie große Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, und die andere eben so den Künstler oder Dichter machen. Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser Beiden seine Wurzel in der Besonnenheit. (W. II, 435 fg. Vergl. Besonnenheit.)

Die gewöhnlichen Menschen sehen in den Dingen stets nur das Einzelne und Individuelle derselben, der Philosoph dagegen das Allgemeine. Jene sind sich nur bewußt, der und der Mensch zu sein, daß sie aber überhaupt ein Mensch sind und welche Corollarien hieraus folgen, das fällt ihnen kaum ein, ist aber gerade Das, was den Philosophen beschäftigt. (P. II, 3 fg.)

Zu wirklichen und ächten Leistungen in der Philosophie ist, wie in der Poesie und den schönen Künsten, die erste Bedingung ein ganz abnormer Hang, der, gegen die Regel der menschlichen Natur, an die Stelle des subjectiven Strebens nach dem Wohl der eigenen Person, ein völlig objectives, auf eine der Person fremde Leistung gerichtetes Streben setzt und eben deshalb sehr treffend excentrisch genannt, mitunter wohl auch als donquichotisch verspottet wird. (P. I, 164.)

Zum Philosophiren sind die zwei ersten Erfordernisse diese: erstlich, daß man den Muth habe, keine Frage auf dem Herzen zu behalten, und zweitens, daß man alles Das, was sich von selbst versteht, sich zum deutlichen Bewußtsein bringe, um es als Problem aufzufassen. Endlich auch muß, um eigentlich zu philosophiren, der Geist wahrhaft müßig sein; er muß keine Zwecke verfolgen und also nicht vom Willen gelenkt werden, sondern sich ungetheilt der Belehrung hingeben, welche die anschauliche Welt und das eigene Bewußtsein ihm ertheilt. (P. II, 4.)

Auf Offenbarungen wird in der Philosophie nichts gegeben, daher ein Philosoph vor allen Dingen ein Ungläubiger sein muß. (N. Vorrede X, Anmerk.)

Die Fähigkeit zur Philosophie besteht in Dem, worein Plato sie setzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. (W. I, 98.)

Wem nicht zu Zeiten die Menschen und alle Dinge wie bloße Phantome oder Schattenbilder vorkommen, der hat keine Anlage zur Philosophie; denn Jenes entsteht aus dem Contrast der einzelnen Dinge mit der Idee, deren Erscheinung sie sind, und die Idee ist nur für das höher gesteigerte Bewußtsein zugänglich. (H. 295.) Platon sagt öfter, daß die Menschen nur im Traume leben, der Philosoph allein sich zu wachen bestrebe. (W. I, 20.)

Beim Philosophiren darf es, so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht so kaltblütig hergehen, daß nicht am Ende der ganze Mensch, mit Herz und Kopf, zur Action käme und durch und durch

erschüttert würde. Philosophie ist kein Algebra-Exempel. Vielmehr hat Vauvenargue Recht, indem er sagt: les grandes pensées viennent du coeur. (P. II, 9.)

Dem Philosophen muß bei aller Lebhaftigkeit der Anschauung die Reflexion immer ganz nahe liegen; ja, er muß einen gleichsam instinctartigen Trieb haben, Alles, was er anschaulich erkannt, sogleich in Begriffen auszudrücken, wie geborene Maler bei Allem, was sie sehen und bewundern, sogleich zum Griffel greifen. (M. 719. H. 298 fg.)

Mehr, als jeder Andere, soll der Philosoph aus der Urquelle alles unsers Erkennens, der Anschauung, schöpfen und daher stets die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen, sie, und nicht die Bücher, zum Texte seiner Gedanken machen, auch stets an ihnen alle fertig überkommenen Begriffe prüfen und controliren, die Bücher hingegen nur als Beihülfe benutzen. An der Natur, der Wirklichkeit, die nie lügt, hat der Philosoph sein Studium zu machen, und zwar an ihren großen, deutlichen Zügen, ihrem Haupt- und Grundcharakter. Demnach hat er die wesentlichen und allgemeinen Erscheinungen zum Gegenstande seiner Betrachtung zu machen, hingegen die seltenen, vorüberfliegenden, speciellen, mikroskopischen den Fachgelehrten zu überlassen. (P. II, 8. 51.)

Der Philosoph muß alle Felder übersehen, ja, in gewissem Grade darauf zu Hause sein, wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, nothwendig ausgeschlossen bleibt. Die mit dem Detail der Specialwissenschaften beschäftigten Gelehrten sind den Genfer Arbeitern zu vergleichen, deren Einer lauter Räder, der Andere lauter Federn, der Dritte lauter Ketten macht; der Philosoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem Allen erst ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man sie den Musicis im Orchester vergleichen, von welchen jeder Meister auf seinem Instrument ist, den Philosophen hingegen dem Kapellmeister, der die Natur und Behandlungsweise jedes Instruments kennen muß, ohne jedoch sie alle, oder nur eines, in großer Vollkommenheit zu spielen. (W. II, 141 fg.)

2) **Unterschied zwischen dem Philosophen und Gelehrten.** (S. Denker und Gelehrsamkeit.)

3) **Unterschied zwischen dem Philosophen und Dichter.**

Der Dichter bringt Bilder des Lebens, menschliche Charaktere und Situationen vor die Phantasie, setzt das Alles in Bewegung und überläßt nun Jedem, bei diesen Bildern so weit zu denken, wie seine Geisteskraft reicht. Deshalb kann er Menschen von den verschiedensten Fähigkeiten genügen. Der Philosoph hingegen bringt nicht in jener Weise das Leben selbst, sondern die fertigen, von ihm daraus abstrahirten Gedanken, und fordert nun, daß sein Leser eben so und eben so weit denke, wie er selbst. Dadurch wird sein Publicum sehr klein. (P. II, 5 fg.)

In Folge der wesentlich polemischen Natur der philosophischen Systeme ist es unendlich schwerer, als Philosoph Geltung zu erlangen, denn als Dichter. Verlangt doch des Dichters Werk vom Leser nichts weiter, als einzutreten in die Reihe der ihn unterhaltenden oder erhebenden Schriften, und eine Hingebung auf wenige Stunden. Das Werk des Philosophen hingegen will seine Denkungsart umwälzen. Die Größe des philosophischen Publicums verhält sich zu der des dichterischen, wie die Zahl der Leute, die belehrt, zu der, die unterhalten sein wollen. (P. II, 6.)

Den schönen Künsten, selbst der Poesie, schadet es wenig, daß sie auch zum Erwerb dienen; denn jedes ihrer Werke hat eine gesonderte Existenz für sich und das Schlechte kann das Gute so wenig verdrängen, wie verdunkeln. Aber die Philosophie ist ein Ganzes, also eine Einheit, und ist auf Wahrheit, nicht auf Schönheit gerichtet; es giebt vielerlei Schönheit, aber nur eine Wahrheit, wie viele Musen, aber nur eine Minerva. Eben deshalb darf der Dichter getrost verschmähen, das Schlechte zu geißeln; aber der Philosoph kann in den Fall kommen, dies thun zu müssen. (P. I, 168.)

Der Dichter kann, um nicht von seinen poetischen Gaben leben und sie durch schnöden Erwerb profaniren zu müssen, neben der Poesie ein Gewerbe treiben. Wenn jene dann auch sich etwas beengt und behindert fühlen sollten; so können sie dabei doch gedeihen, weil ja der Dichter nicht große Kenntnisse und Wissenschaft zu erwerben braucht, wie dies der Fall des Philosophen ist. Der Philosoph hingegen kann aus dem angeführten Grunde nicht wohl ein Gewerbe neben der Philosophie treiben. Da nun aber das Geldverdienen mit der Philosophie seine anderweitigen und großen Nachtheile hat, so ist der Philosoph glücklich zu schätzen, der sich eines Erbguts erfreut. (P. II, 461 fg.)

Ein Dichter ist man nicht ohne einen gewissen Hang zur Verstellung und Falschheit; hingegen ein Philosoph nicht ohne einen gerade entgegengesetzten Hang. Dies ist wohl eine Fundamentaldifferenz beider Geistesrichtungen, die den Philosophen höher stellt, wie er denn auch wirklich höher steht und seltener ist. (H. 295.)

4) Unterschied zwischen dem Philosophen und Sophisten.

Das Geldverdienen mit der Philosophie war und blieb bei den Alten das Merkmal, welches den Sophisten vom Philosophen unterschied. Das Verhältniß der Sophisten zu den Philosophen war demnach ganz analog dem zwischen den Mädchen, die sich aus Liebe hingegeben haben, und den bezahlten Freudenmädchen. Diese uralte Ansicht hat ihren guten Grund und beruht darauf, daß die Philosophie gar viele Berührungspunkte mit dem Leben, dem öffentlichen, wie dem der Einzelnen hat; weshalb, wenn Erwerb damit getrieben wird, alsbald die Absicht das Uebergewicht über die Einsicht erhält und aus angeblichen Philosophen blos Parasiten der Philosophie werden; solche aber werden dem Wirken der ächten Philosophen hemmend und feindlich

entgegentreten, ja sich gegen sie verschwören, um nur was ihre Sache fördert zur Geltung zu bringen. (P. I, 166—169; II, 462. W. II, 178 fg.)

Philosophenversammlungen.

Philosophenversammlungen sind eine contradictio in adjecto, da Philosophen selten im Dual und fast nie im Plural zugleich auf der Welt sind. (P. I, 195.)

Philosophie.

1) Ursprung der Philosophie.

Die Philosophie entspringt aus einer Verwunderung über die Welt und unser eigenes Dasein, indem diese sich dem Intellect als ein Räthsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlaß beschäftigt. (W. II, 175—177. 188. Vergl. auch unter Metaphysik: Ursprung der Metaphysik.)

Unsere stets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beschränkung habende Erkenntniß bringt es nothwendig mit sich, daß Jeder nur Eines sein, hingegen alles Andere erkennen kann, welche Beschränkung eben eigentlich das Bedürfniß der Philosophie erzeugt. (W. I, 125. H. 300.)

Der Trieb zu philosophiren, der sehr allgemein in der Menschheit ist, der selbst des Rohesten sich bemächtigt, kommt nicht etwa daher, daß der Mensch sich erhaben über die Natur fühlt, daß sein Geist ihn in Sphären höherer Art, aus der Endlichkeit in die Unendlichkeit zieht, das Irdische ihm nicht genügt u. dgl. m. Der Fall ist selten. Sondern es kommt daher, daß der Mensch mittelst der Besonnenheit, die ihm die Vernunft giebt, das Mißliche seiner Lage einsieht, und es ihm schlecht gefällt, sein Dasein als ganz precair und sowohl in Hinsicht auf dessen Anfang, als auf dessen Ende, ganz dem Zufall unterworfen zu sehen, noch dazu es auf jeden Fall als äußerst kurz zwischen zwei unendlichen Zeiten zu finden, ferner seine Person als verschwindend klein im unendlichen Raume und unter zahllosen Wesen. Dieselbe Vernunft, die ihn treibt, für die Zukunft in seinem Leben zu sorgen, treibt ihn auch, über die Zukunft nach seinem Leben sich Sorge zu machen. Er wünscht das All zu begreifen, hauptsächlich, um sein Verhältniß zu diesem All zu erkennen. Sein Motiv ist hier, wie meistens, egoistisch. (M. 739 fg.)

2) Aufgabe der Philosophie.

Der Satz vom Grunde erklärt Verbindungen der Erscheinungen, nicht diese selbst; daher kann Philosophie nicht darauf ausgehen, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu suchen. Die wahre Philosophie sucht keineswegs, woher oder wozu die Welt da sei; sondern blos was die Welt ist. Zwar könnte man sagen, das Was der Welt erkenne ein Jeder ohne weitere Hülfe, da er das

Subject des Erkennens, dessen Vorstellung sie ist, selbst ist. Allein diese Erkenntniß ist eine anschauliche, ist in concreto; dieselbe in abstracto wiederzugeben, das successive, wandelbare Anschauen und überhaupt alles Das, was der weite Begriff Gefühl umfaßt, zu einem abstracten, deutlichen, bleibenden Wissen zu erheben, ist die Aufgabe der Philosophie. Sie muß demnach eine Aussage in abstracto vom Wesen der gesammten Welt sein, vom Ganzen, wie von allen Theilen. Um aber dennoch nicht in eine endlose Menge von einzelnen Urtheilen sich zu verlieren, muß sie sich der Abstraction bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, seine Verschiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen; daher wird sie theils trennen, theils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt überhaupt, seinem Wesen nach, in wenige abstracte Begriffe zusammengefaßt, dem Wissen zu überliefern. Die Philosophie wird demnach eine Summe sehr allgemeiner Urtheile sein, deren Erkenntnißgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesammtheit ist, ohne irgend etwas auszuschließen; sie wird sein eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstracten Begriffen, welche allein möglich ist durch Vereinigung des wesentlich Identischen in einen Begriff und Aussonderung des Verschiedenen zu einem andern. (W. I, 98 fg. 453. 320.)

Jeder ist noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntniß der Welt entfernt, der vermeint, das Wesen derselben irgendwie historisch fassen zu können; welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgend ein Werden, oder Gewordensein, oder Werdenwerden sich vorfindet. Solches historisches Philosophiren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie. Es laborirt an dem Fehler, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich zu nehmen und daher bei der Erscheinung stehen zu bleiben. Die ächte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinausführt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, nicht nach einer der Gestalten des Satzes vom Grunde betrachtet; sondern umgekehrt gerade Das, was nach Aussonderung dieser ganzen Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene, immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstand hat. (W. I, 322 fg.)

Die Philosophie soll immanent sein und nicht sich versteigen zu überweltlichen Dingen, sondern sich darauf beschränken, die gegebene Welt von Grund aus zu verstehen; diese giebt Stoff genug. (P. II, 94.)

Philosophie ist eigentlich das Bestreben, durch die Vorstellung hindurch Das zu erkennen, was nicht Vorstellung ist und doch auch in uns selbst zu finden sein muß, sonst wir bloße Vorstellungen wären. (H. 338.)



Die Philosophie ist so lange vergeblich versucht worden, weil man sie auf dem Wege der Wissenschaft, statt auf dem der Kunst suchte. Man suchte das **Warum**, statt das **Was** zu betrachten; man strebte nach der Ferne, statt das überall Nahe zu ergreifen; man ging nach Außen in allen Richtungen, statt in sich zu gehen, wo jedes Räthsel zu lösen ist. (M. 718—720. H. 299. 302 fg.) Die wahre Weisheit ist nicht dadurch zu erlangen, daß man die gränzenlose Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge; sondern vielmehr dadurch, daß man irgend ein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehen zu lernen sucht. (W. I, 153.)

3) Unterschied der Philosophie von den Wissenschaften.

Die Philosophie oder Metaphysik, als Lehre vom Bewußtsein und dessen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung als solcher, tritt nicht ein in die Wissenschaften; weil sie nicht ohne Weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heischt, nachgeht, sondern zuvörderst diesen selbst zum Gegenstande hat. Sie ist als der Grundbaß aller Wissenschaften anzusehen, ist aber höherer Art, als diese, und der Kunst fast so sehr, als der Wissenschaft, verwandt. (W. II, 140.)

Die Philosophie hat zwar zu ihrem Gegenstande die Erfahrung, aber nicht, gleich den übrigen Wissenschaften, diese oder jene bestimmte Erfahrung; sondern die Erfahrung selbst, überhaupt und als solche, ihrer Möglichkeit, ihrem Gebiete, ihrem wesentlichen Inhalte, ihren innern und äußern Elementen, ihrer Form und Materie nach. (P. II, 18.)

Da, wo die Naturwissenschaft, ja jede Wissenschaft, die Dinge stehen läßt, indem nicht nur ihre Erklärung derselben, sondern sogar das Princip dieser Erklärung, der Satz vom Grunde, nicht über diesen Punkt hinausführt, da nimmt eigentlich die Philosophie die Dinge auf und betrachtet sie nach ihrer, von jener ganz verschiedenen Weise. — Die Philosopie hat das Eigene, daß sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern Alles ihr in gleichem Maße fremd und ein Problem ist, nicht nur die Verhältnisse der Erscheinungen, sondern auch diese selbst, ja, der Satz vom Grunde selbst, auf welchen Alles zurückzuführen die andern Wissenschaften zufrieden sind, durch welche Zurückführung bei ihr aber nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr so fremd ist, wie das andere, ferner auch jene Art des Zusammenhanges selbst ihr eben so gut Problem ist, als das durch ihn Verknüpfte, und dieses wieder nach aufgezeigter Verknüpfung so gut, als vor derselben. Denn eben Jenes, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Gränze setzen, ist gerade das eigentliche Problem der Philosophie, die folglich insofern

da anfängt, wo die Wissenschaften aufhören. (W. I, 96 fg. Vergl. auch unter Metaphysik: Verhältniß der Metaphysik zur Physik.)

Der Philosoph bleibt nicht bei der Maschinerie der Welt stehen, wie der Astronom, sondern sucht den Sinn derselben zu enträthseln. (P. II, 685; I, 136.)

4) Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie.

Das Reden von einer christlichen Philosophie kommt ungefähr so heraus, wie wenn man von einer christlichen Arithmetik reden wollte, die fünf gerade sein ließe. Dergleichen von Glaubenslehren entnommene Epitheta sind zudem der Philosophie offenbar unanständig, da sie sich für den Versuch der Vernunft giebt, aus eigenen Mitteln und unabhängig von aller Auctorität das Problem des Daseins zu lösen. Als Wissenschaft hat sie durchaus nicht damit zu thun, was geglaubt werden darf, oder soll, oder muß; sondern blos damit, was sich wissen läßt. Sollte dieses nun auch als etwas ganz Anderes sich ergeben, als was man zu glauben hat; so würde selbst dadurch der Glaube nicht beeinträchtigt sein; denn dafür ist er Glaube, daß er enthält, was man nicht wissen kann. (P. I, 155.)

Die Philosophie ist wesentlich Weltweisheit; ihr Problem ist die Welt, mit dieser allein hat sie es zu thun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden. (W. II, 209.) Die Philosophie muß Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. (W. II, 700.)

Die, welche die Philosophie als speculative Theologie betrachten und behandeln, wissen nichts davon, daß man frei und unbefangen an das Problem des Daseins gehen und die Welt nebst dem Bewußtsein, darin sie sich darstellt, als das allein Gegebene, das Problem, das Räthsel der alten Sphinx, vor die man hier kühn getreten ist, betrachten soll. Sie ignoriren klüglich, daß Theologie, wenn sie Eingang in die Philosophie verlangt, gleich allen andern Lehren, erst ihr Creditiv vorzuweisen hat. Die Philosophie ist keine Kirche und keine Religion. Sie ist das kleine Fleckchen auf der Welt, wo die stets und überall gehaßte und verfolgte Wahrheit ein Mal alles Druckes und Zwanges ledig sein, ja sogar die Prärogative und das große Wort haben, absolut allein herrschen und kein Anderes neben sich gelten lassen soll. (P. I, 205 fg.)

Die Philosophie macht den Anspruch und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu sein; denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. Die Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung, sensu allegorico wahr zu sein. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. (W. II, 183. 721. H. 296. Vergl. auch unter Metaphysik: Unterschied zweier Arten von Metaphysik.)

5) **Verhältniß der Philosophie zur Kunst.** (S. unter Kunst: Verwandtschaft der Kunst mit der Philosophie und Unterschied beider.)

6) **Verhältniß der Philosophie zur Geschichte.** (S. Geschichte.)

7) **Methode der Philosophie.**

Der gegebene Stoff jeder Philosophie ist kein anderer, als das empirische Bewußtsein, welches in das Bewußtsein des eigenen Selbst (Selbstbewußtsein) und in das Bewußtsein anderer Dinge (äußere Anschauung) zerfällt. Denn dies allein ist das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philosophie, die statt hiervon auszugehen, beliebig gewählte abstracte Begriffe, wie z. B. Absolutum, absolute Substanz, Gott, Unendliches, Endliches, absolute Identität, Sein, Wesen u. s. w. zum Ausgangspunkte nimmt, schwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebniß führen. Eine Philosophie aus bloßen Begriffen würde eigentlich unternehmen, aus bloßen Theilvorstellungen (denn das sind die Abstractionen) herauszubringen, was in den vollständigen Vorstellungen (den Anschauungen), daraus jene durch Weglassen abgezogen sind, nicht zu finden ist. Die Möglichkeit der Schlüsse verleitet hiezu, weil hier die Zusammenfügung der Urtheile ein neues Resultat giebt; wiewohl mehr scheinbar, als wirklich, indem der Schluß nur heraushebt, was in den gegebenen Urtheilen schon lag; da ja die Conclusion nicht mehr enthalten kann, als die Prämissen. Begriffe sind freilich das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Marmor das Material des Bildhauers ist; sie soll nicht aus ihnen, sondern in sie arbeiten, d. h. ihre Resultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen, als dem Gegebenen, ausgehen. (W. II, 89 fg.)

Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff sein, in welchen die Philosophie ihre Erkenntniß absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, aus der sie solche schöpft, also der terminus ad quem, nicht a quo. Sie ist nicht, wie Kant sie definirt, eine Wissenschaft aus Begriffen, sondern in Begriffen, aus der anschaulichen Erkenntniß, der alleinigen Quelle aller Evidenz, geschöpft. (W. II, 48; I, 537.) Ist doch das ganze Eigenthum der Begriffe nichts Anderes, als was darin niedergelegt worden, nachdem man es der anschaulichen Erkenntniß abgeborgt und abgebettelt hatte, dieser wirklichen und unerschöpflichen Quelle aller Einsicht. Daher läßt eine wahre Philosophie sich nicht herausspinnen aus bloßen abstracten Begriffen, sondern muß gegründet sein auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere als äußere. Auch nicht durch Combinationsversuche mit Begriffen in der Weise Fichtes, Schellings, Hegels wird je etwas Rechtes in der Philosophie geleistet werden. (P. II, 9.) Wenn alle Lehren einer Philosophie blos eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind; so muß sie arm und mager, mithin auch lang-

weilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt; zudem hängt dann Alles von der Richtigkeit eines Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. (W. II, 207. P. I, 142 fg. — Vergl. auch unter Abstract: Gegen das Ausgehen von abstracten Begriffen in der Philosophie; ferner unter Metaphysik: Erkenntnißquellen der Metaphysik; und unter Methode: Allgemeine Regel zur Methode alles Philosophirens.)

Der philosophische Schriftsteller ist der Führer und sein Leser der Wanderer. Sollen sie zusammen ankommen, so müssen sie vor allen Dingen zusammen ausgehen. Daher ist nur das uns Allen gemeinsame empirische Bewußtsein der richtige Ausgangspunkt. Verkehrt hingegen ist es, den Ausgang nehmen zu wollen vom Standpunkte einer angeblich intellectuellen Anschauung hyperphysischer Verhältnisse, oder auch einer das Uebersinnliche vernehmenden Vernunft, u. s. w.; denn das Alles heißt vom Standpunkte nicht unmittelbar mittheilbarer Erkenntnisse ausgehen. (P. II, 6 fg.)

Im Großen und Ganzen betrachtet, stehen sich in der Philosophie als zwei grundverschiedene Weisen Rationalismus und Illuminismus, d. h. der Gebrauch der objectiven und der subjectiven Erkenntnißquelle gegenüber. Der Illuminismus, wesentlich nach innen gerichtet, hat innere Erleuchtung, intellectuelle Anschauung, u. s. w. zum Organon und schätzt den Rationalismus als das „Licht der Natur" gering. Sein Grundgebrechen ist, daß seine Erkenntniß eine nicht mittheilbare ist. Als nicht mittheilbar ist eine dergleichen Erkenntniß auch unerweislich. Allein die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus sein und darf daher nicht unternehmen, die letzten Aufschlüsse über das Dasein der Welt zu geben, sondern nur so weit gehen, als es auf dem objectiven, rationalistischen Wege möglich ist. Das laute Berufen auf intellectuelle Anschauung und die dreiste Erzählung ihres Inhalts, mit dem Anspruch auf objective Gültigkeit derselben, wie bei Fichte und Schelling, ist unverschämt und verwerflich. Die Systeme, welche von einer intellectuellen Anschauung, d. i. einer Art Ekstase oder Hellsehen, ausgehen, geben keine Gewährleistung; jede so gewonnene Erkenntniß muß als subjectiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden. (P. II, 9—11. W. II, 207.)

An sich selbst ist zwar der Illuminismus ein natürlicher und insofern zu rechtfertigender Versuch zur Ergründung der Wahrheit. Denn der nach Außen gerichtete Intellect, als bloßes Organ für die Zwecke des Willens und folglich als blos Secundäres, ist doch nur ein Theil unsers gesammten menschlichen Wesens. Was kann also natürlicher sein, als, wenn es mit dem objectiv erkennenden Intellect mißlungen ist, nunmehr unser ganzes übriges Wesen, welches doch auch Ding an sich sein muß, mit ins Spiel zu bringen, um durch selbiges Hülfe zu suchen. Aber die allein richtige und objectiv gültige Art,

solches auszuführen, ist, daß man die empirische Thatsache eines in unserm Innern sich kundgebenden, ja dessen alleiniges Wesen ausmachenden Willens auffasse und sie zur Erklärung der objectiven, äußern Erkenntniß anwende. Hingegen führt der Weg des Illuminismus aus den dargelegten Gründen nicht zum Zwecke. (P. II, 11 fg. Vergl. auch unter Mystik: Gegensatz zwischen Mystik und Philosophie.)

Jedes angebliche voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelei; denn immer muß man irgend etwas als gegeben ansehen, um davon auszugehen. Ein solcher Ausgangspunkt des Philosophirens, ein solches einstweilen als gegeben Genommenes, muß aber nachmals wieder compensirt und gerechtfertigt werden. Dasselbe wird nämlich entweder ein Subjectives sein, also etwa das Selbstbewußtsein, die Vorstellung; oder aber ein Objectives, etwa die reale Welt, die Natur, die Materie u. s. w. Um nun also die hierin begangene Willkürlichkeit wieder auszugleichen und die Voraussetzung zu rectificiren, muß man nachher den Standpunkt wechseln und auf den entgegengesetzten treten, von welchem aus man nun das Anfangs als gegeben Genommene in einem ergänzenden Philosophem wieder ableitet. (P. II, 35.) Jede unvollständige und einseitige Auffassung der Welt hat nur relative Wahrheit und bedarf einer Ergänzung; denn nur der höchste, Alles übersehende und in Rechnung bringende Standpunkt kann absolute Wahrheit liefern. (P. II, 13 fg.)

8) Eintheilung der Philosophie.

Die Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische ist zu verwerfen. Alle Philosophie ist immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht endlich aufgeben sollte. (W. I, 319 fg.)

Da die Philosophie die Erfahrung, nicht diese oder jene bestimmte, sondern die Erfahrung überhaupt, zu ihrem Gegenstande hat, so hat sie zuerst das Medium zu betrachten, in welchem die Erfahrung überhaupt sich darstellt, die Vorstellung. Deshalb hat jede Philosophie mit der Untersuchung des Erkenntnißvermögens anzufangen. Diese zerfällt in die Betrachtung der primären, d. i. anschaulichen Vorstellungen (Dianoiologie oder Verstandeslehre), und in die Betrachtung der secundären, d. i. abstracten Vorstellungen (Logik oder Vernunftlehre).

Die auf diese Untersuchungen folgende Philosophie im engern Sinne ist sodann Metaphysik. (P. II, 18—20. Ueber die Metaphysik und ihre Eintheilung s. Metaphysik.)

9) Geschichte der Philosophie.

a) Quelle für das Studium der Geschichte der Philosophie.

Statt der selbsteigenen Werke der Philosophen allerlei Darlegungen ihrer Lehren, oder überhaupt Geschichte der Philosophie zu lesen, ist wie wenn man sich sein Essen von einem Andern kauen lassen wollte. Würde man wohl Weltgeschichte lesen, wenn es Jedem freistünde, die ihn interessirenden Begebenheiten der Vorzeit mit eigenen Augen zu schauen? Hinsichtlich der Geschichte der Philosophie nun aber ist eine solche Autopsie ihres Gegenstandes wirklich zugänglich in den selbsteigenen Schriften der Philosophen. Aus diesen also ist das Wesentliche ihrer Lehren authentisch und unverfälscht kennen zu lernen. — Sehr zweckmäßig würde eine mit Sorgfalt und Sachkenntniß verfertigte große und allgemeine Chrestomathie aus den Werken sämmtlicher Hauptphilosophen, in chronologisch-pragmatischer Ordnung zusammengestellt, sein. (P. I, 35 fg.)

b) Uebersicht über den Zusammenhang und Entwicklungsgang in der Geschichte der Philosophie.

Es ist ein Zusammenhang in der Geschichte der Philosophie und auch ein Fortschritt, so gut als in der Geschichte anderer Wissenschaften. Wenn in der Philosophie, wie die Feinde derselben behaupten, noch nie etwas geleistet worden, noch kein Fortschritt gemacht worden und eine Philosophie so viel werth wäre, als die andere; so wären nicht nur Plato, Aristoteles und Kant Narren, sondern diese unnützen Träumereien hätten auch nie die übrigen Wissenschaften weiterfördern können. Davon ist aber das Gegentheil aus dem thatsächlichen Einfluß der Philosophie auf alle Wissenschaften zu ersehen. Auch nimmt man, wenn man die Geschichte der Philosophie im Ganzen überblickt, sehr deutlich einen Zusammenhang und einen Fortschritt wahr, dem ähnlich, den unser eigener Gedankengang hat, wenn wir bei einer Untersuchung eine Vermuthung nach der andern verwerfen, eben dadurch der Gegenstand immer mehr aufgehellt wird, und wir zuletzt erkennen, entweder wie sich die Sache verhält, oder doch wie weit sich etwas davon wissen läßt. Nehmen wir nun eine gewisse nothwendige Entwickelung und Fortschreitung in der Geschichte der Philosophie an, so müssen wir auch die Irrthümer und Fehler als im gewissen Sinne nothwendige erkennen, müssen sie ansehen, wie im Leben des einzelnen vorzüglichen Menschen die Verirrungen seiner Jugend, die nicht verhindert werden durften, damit er eben vom Leben selbst diejenige Art der Belehrung und Selbstkenntniß erhielte, die eben nur durch Erfahrung erlangt wird. Demnach konnte die Geschichte der Philosophie nicht mit Kant, statt mit Thales, anfangen. Ist aber eine solche mehr oder minder genau bestimmte Nothwendigkeit in der Geschichte der Philosophie, so wird man, um Kant vollständig zu verstehen, auch seine

Vorgänger kennen müssen, zuerst die nächsten, den Chr. Wolf, den Hume, den Locke, dann aufwärts bis auf Thales. (M. 741—745.)

Im Geiste des Einzelnen ist die Anlage und der Hang, denselben Gang zu gehen, den die Erkenntniß des ganzen Menschengeschlechts gegangen ist. Dieser Gang fängt an mit dem Nachdenken über die Außenwelt, aber er endigt mit dem Nachdenken über sich selbst. Man fängt damit an, über das Object, über die Dinge der Welt bestimmte Aussprüche zu thun, wie sie an sich sind und sein müssen; dies Verfahren heißt Dogmatismus. Dann erheben sich Zweifler, Leugner, daß man irgend etwas davon wissen könne, d. i. der Skepticismus. Spät erschien, nämlich mit Kant, der Kriticismus, der als Richter Beide hört, ihre Ansprüche abwägt, durch eine Untersuchung nicht der Dinge, sondern des Erkenntnißvermögens überhaupt. In der occidentalischen Philosophie, welche wir von der orientalischen in Hindostan, die gleich Anfangs einen viel kühnern Flug nahm, gänzlich unterscheiden müssen, finden wir diesen natürlichen Gang vom Dogmatismus durch den Skepticismus hindurch zum Kriticismus. (M. 751 fg. P. II, 9. H. 297.)

c) Hinderniß des Fortschritts der Philosophie. (S. unter Metaphysik: Ursache der geringen Fortschritte der Metaphysik.)

10) Gegensatz zwischen vulgärer und höherer Philosophie.

Wegen der großen intellectuellen Verschiedenheit der Menschen paßt nicht Eine Philosophie für Alle, sondern eine jede zieht, nach Gesetzen der Wahlverwandtschaft, dasjenige Publicum an sich, dessen Bildung und Geisteskräften sie angemessen ist. Daher giebt es allezeit eine niedrige Schulmetaphysik, für den gelehrten Plebs, und eine höhere, für die Elite. Mußte doch z. B. auch Kants hohe Lehre erst für die Schulen herabgezogen, und verdorben werden durch Fries, Krug, Salat und ähnliche Leute. (P. II, 363 fg. H. 303 fg.)

Daß dieselbe Philosophie für Narren und Weise taugen solle, ist eine unbillige Forderung, angesehen, daß die intellectuelle Verschiedenheit der Menschen so groß ist, wie die moralische, und das will viel sagen. (H. 304 fg.)

11) Einfluß und Macht der Philosophie.

Die Philosophie begründet die Denkungsart des Zeitalters. (P. I, 168.) Sie leitet aus dem Fundament die Meinung; diese aber beherrscht die Welt. Daher ist die Philosophie eigentlich und wohlverstanden auch die gewaltigste materielle Macht, jedoch sehr langsam wirkend. Die jedesmalige Philosophie ist der Grundbaß der Geschichte jeder Zeit. (P. II, 598.) Wir sehen durchgängig, daß zu jeder Zeit der Stand aller übrigen Wissenschaften, ja auch der Geist der Zeit und dadurch die Geschichte der Zeit ein ganz genaues Verhältniß zur

jedesmaligen Philosophie hat. Wie die Philosophie eines Zeitalters beschaffen ist, so ist auch jedesmal alles Treiben in den übrigen Wissenschaften, in den Künsten und im Leben. (M. 742 fg.) Die Philosophie wird nicht durch den Zeitgeist bestimmt, sondern umgekehrt. Wäre im Mittelalter die Philosophie eine andere gewesen, so hätte kein Gregor VII. und keine Kreuzzüge bestehen können. Aber der Zeitgeist wirkt negativ auf die Philosophie, indem er die zu ihr fähigen Geister nicht zur Ausbildung und nicht zur Sprache gelangen läßt. (M. 744.)

12) Gränze der Philosophie.

Eine Philosophie aufstellen zu wollen, die keine Fragen mehr übrig ließe, wäre Vermessenheit. In diesem Sinne ist Philosophie wirklich unmöglich; sie wäre Allwissenheitslehre. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra; es giebt eine Gränze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und so weit die Nacht erhellen kann, wenngleich der Horizont stets dunkel bleibt. (W. II, 677. 327. Vergl. auch unter Metaphysik: Schranken der Metaphysik und unter Ding an sich: Warum unsere Erkenntniß des Dinges an sich keine erschöpfende, adäquate ist.)

Philosophieprofessoren, s. Universitätsphilosophie.

Phlegma. Phlegmatiker.

1) Das Phlegma als Folge des Vorherrschens der Reproductionskraft.

Wenn die im Zellgewebe objectivirte Reproductionskraft, die den Hauptcharakter der Pflanze und des Pflanzlichen bildet, im Menschen vorherrscht, so vermuthen wir Phlegma, Langsamkeit, Trägheit, Stumpfsinn; wiewohl diese Vermuthung nicht immer ganz bestätigt wird. (N. 31.)

2) Gegensatz zwischen dem Phlegmatiker und dem Genie.

Genie ist durch ein leidenschaftliches Temperament bedingt, und ein phlegmatisches Genie ist undenkbar. (W. II, 319. 449. Vergl. Genie.) Andererseits sind die Phlegmatici in der Regel von sehr mittelmäßigen Geisteskräften; und ebenso stehen die nördlichen, kaltblütigen und phlegmatischen Völker im Allgemeinen den südlichen, lebhaften und leidenschaftlichen an Geist merklich nach. (W. II, 319.)

3) Die angeborene Tugend der Phlegmatiker. (S. Geduld.)

Phrenologie, s. Schädellehre.

Physiatrik, s. Krankheit.

Physik.

1) Gegenstand der Physik.

Die Physik, im weitesten Sinne genommen, hat zu ihrem Gegenstande die Erscheinung, d. i. die Oberfläche der Welt. Die genaue Kenntniß dieser ist die Physik. (P. II, 98.) Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir die Physik (im weitesten Sinne des Worts) beschäftigt. (W. II, 190.)

2) Gränze der Physik.

Die Physik (dies Wort im weiten Sinne der Alten genommen), also Naturwissenschaft überhaupt, muß, indem sie ihre eigenen Wege verfolgt, in allen ihren Zweigen zuletzt auf einen Punkt kommen, bei dem ihre Erklärungen zu Ende sind; dieser ist das Metaphysische, welches sie nur als ihre Gränze, darüber sie nicht hinauskann, wahrnimmt, dabei stehen bleibt und nunmehr ihren Gegenstand der Metaphysik überläßt. Dieses der Physik Unzugängliche und Unbekannte, bei dem ihre Forschungen enden und welches nachher ihre Erklärungen als das Gegebene voraussetzen, pflegt sie zu bezeichnen mit Ausdrücken wie Naturkraft, Lebenskraft, Bildungstrieb u. dgl., welche nicht mehr sagen als X. Y. Z. (N. 4.)

3) Das Ungenügende der Physik. (S. unter Metaphysik: Verhältniß der Metaphysik zur Physik, und unter Naturalismus: Unzulänglichkeit des Naturalismus.)

4) Die absolute Physik. (S. Naturalismus.)

5) Physikalische Untersuchungen und Wahrheiten verglichen mit ethischen. (S. unter Moral: Wichtigkeit der moralischen Untersuchungen.)

6) Ueber die mechanische und atomistische Physik. (S. Mechanik und Atom, Atomistik.)

Physiker, s. Naturforscher.

Physikotheologie.

Alle Physikotheologie ist eine Ausführung des der Wahrheit (von der secundären Natur des Intellects) entgegenstehenden Irrthums, daß die vollkommenste Art der Entstehung der Dinge die durch Vermittelung eines Intellects sei. Daher eben schiebt dieselbe aller tiefern Ergründung der Natur einen Riegel vor. (W. II, 305.) Die Physikotheologie ergiebt sich als die Ausführung einer falschen Grundansicht der Natur, welche die unmittelbare Erscheinung oder Objectivation des Willens zu einer blos mittelbaren herabsetzt, also statt in den Naturwesen das ursprüngliche, urkräftige, erkenntnißlose und eben deshalb unfehlbare sichere Wirken des Willens zu erkennen, es auslegt als ein blos secundäres, erst am Lichte der Erkenntniß und am Leitfaden der Motive vor sich gegangenes, und sonach das von innen aus Ge-

triebene auffaßt als von außen gezimmert, gemodelt und geschnitzt. (P. I, 117 fg. N. 37.) Diese falsche Grundansicht ist die Basis, auf welcher der physikotheologische Beweis für das Dasein Gottes beruht. (N. 37. Vergl. über den physikotheologischen Beweis unter Gott: Beweise für das Dasein Gottes.)

Physiognomie. Physiognomik.

1) Bedeutsamkeit der Physiognomie.

Wie aus einer richtigen Metaphysik folgt, daß im Angeborenen, nicht im Erworbenen das eigentliche Wesen eines Menschen liegt, so bezeugt dies auch das große Gewicht, welches Alle auf die Physiognomie und das Aeußere, also das Angeborene jedes irgendwie ausgezeichneten Menschen legen und daher so begierig sind, ihn zu sehen. (P. II, 244.) Das Gewicht, welches allgemein auf die Physiognomie gelegt wird, und die allgemeine Begier, einen irgendwie Ausgezeichneten zu sehen, wäre unerklärlich, wenn, wie einige Thoren wähnen, das Aussehen eines Menschen nichts zu bedeuten hätte, indem ja die Seele eines und der Leib das Andere wäre, zu jener sich verhaltend, wie zu ihm selbst sein Rock. (P. II, 670.)

2) Schwierigkeit der Entzifferung der Physiognomie.

Der Grundsatz, von dem Alle stillschweigend ausgehen, daß Jeder ist wie er aussieht, ist richtig; aber die Schwierigkeit liegt in der Anwendung. Die Entzifferung des Gesichts ist eine große und schwere Kunst. Ihre Principien sind nie in abstracto zu erlernen. (P. II, 670 fg.)

3) Warum das Verständniß der Physiognomie eine Sache der Intuition, nicht der Reflexion ist.

Wie bei allen jenen Verrichtungen, bei denen der Verstand, die anschauliche Erkenntniß, die Thätigkeit unmittelbar leiten muß, die Anwendung der Vernunft, die Reflexion störend wird, so auch bei dem Verständniß der Physiognomie; auch diese muß unmittelbar durch den Verstand geschehen; der Ausdruck, die Bedeutung der Züge läßt sich nur fühlen, sagt man, d. h. geht nicht in die abstracten Begriffe ein. Jeder Mensch hat seine unmittelbare intuitive Physiognomik und Pathognomik. Aber eine Physiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen ist nicht zu Stande zu bringen, weil die Nüancen hier so fein sind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann. Die Begriffe mit ihrer Starrheit und scharfen Begränzung sind, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, stets unfähig, die feinen Modificationen des Anschaulichen zu erreichen, auf welche es bei der Physiognomik gerade ankommt. (W. I, 67.)

4) Bedingungen zur richtigen Deutung der Physiognomie.

Die erste Bedingung zur richtigen Deutung der Physiognomie ist, daß man seinen Mann mit rein objectivem Blick auffasse. So-

bald die leiseste Spur von Abneigung, oder Zuneigung, oder Furcht, oder Hoffnung, kurz irgend etwas Subjectives sich einmischt, verwirrt und verfälscht sich die Hieroglyphe. Die Physiognomie eines Menschen sieht rein objectiv nur Der, welcher ihm noch fremd ist. Demgemäß hat man den rein objectiven Eindruck eines Gesichts, und dadurch die Möglichkeit seiner Entzifferung, streng genommen, nur beim ersten Anblick. (P. II, 671. 673.)

Um die wahre Physiognomie eines Menschen rein und tief zu erfassen, muß man ihn beobachten, wann er allein und sich selbst überlassen dasitzt. Schon jede Gesellschaft und sein Gespräch mit einem Andern wirft einen fremden Reflex auf ihn. Hingegen allein und sich selber überlassen, — nur da ist er ganz und gar er selbst. Da kann ein tief eindringender physiognomischer Blick sein ganzes Wesen im Allgemeinen auf Ein Mal erfassen. (P. II, 674 fg.)

5) Warum es leichter ist, die intellectuellen, als die moralischen Eigenschaften aus der Physiognomie zu erkennen.

Es ist auf physiognomischem Wege viel leichter, die intellectuellen Fähigkeiten eines Menschen, als seinen moralischen Charakter, zu entdecken. Jene nämlich schlagen viel mehr nach außen. Sie haben ihren Ausdruck nicht nur am Gesicht und Mienenspiel, sondern auch am Gange, ja, an jeder Bewegung, so klein sie auch sei. Der moralische Charakter dagegen, als ein Metaphysisches, liegt ungleich tiefer und hängt zwar auch mit der Korporisation, dem Organismus, zusammen, jedoch nicht so unmittelbar und ist nicht an einen bestimmten Theil und System desselben geknüpft, wie der Intellect. Dazu kommt, daß während Jeder seinen Verstand offen zur Schau trägt, das Moralische selten ganz frei an den Tag gelegt, ja meistens absichtlich versteckt wird. Inzwischen drücken die schlechten Gedanken und nichtswürdigen Bestrebungen allmälig dem Gesicht ihre Spuren ein, zumal dem Auge. (P. II, 675—677.)

6) Physiognomische Einheit des Gesichts. (S. Gesicht.)

7) Seltenheit erfreulicher Gesichter und Grund hiervon. (S. Gesicht.)

8) Warum die Physiognomik ein Hauptmittel zur Kenntniß der Menschen ist.

Die Physiognomik ist schon deshalb ein Hauptmittel zur Kenntniß der Menschen, weil die Physiognomie im engern Sinne das Einzige ist, wohin ihre Verstellungskünste nicht reichen, da im Bereiche dieser das Pathognomische, das Mimische liegt. (P. II, 675.)

9) Wie weit die begriffliche Physiognomik mit Sicherheit gehen kann.

Die begriffliche Physiognomik kann mit Sicherheit nicht weiter gehen, als zur Aufstellung einiger ganz allgemeiner Regeln, z. B. solcher: In

Stirn und Auge ist das Intellectuale, im Munde und der untern Gesichtshälfte das Ethische, die Willensäußerungen zu lesen; — Stirn und Auge erläutern sich gegenseitig, jedes von Beiden, ohne das Andere gesehen, ist nur halb verständlich; — Genie ist nie ohne hohe, breite, schön gewölbte Stirn, diese aber oft ohne jenes; — von einem geistreichen Aussehen ist auf Geist um so sicherer zu schließen, je häßlicher das Gesicht ist, und von einem dummen Aussehen auf Dummheit desto sicherer, je schöner das Gesicht ist, u. s. w. (W. I, 67 fg. N. 280. 283.)

Physiologie.

1) Zu welcher Klasse der Naturwissenschaften die Physiologie gehört.

Die Physiologie gehört, wie die Mechanik, Physik, Chemie, der ätiologischen Naturwissenschaft an. (W. I, 115. Vergl. Naturwissenschaft und Aetiologie.) Sie gehört unter den nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Gesetz der Causalität, und zwar nach dessen drei Modis (Ursache, Reiz, Motiv) eingetheilten Wissenschaften zu der Lehre von den Reizen. (W. II, 140.)

2) Was die Physiologie eigentlich zu erkennen giebt.

Anatomie und Physiologie lassen uns sehen, wie sich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. (W. II, 337.)

3) Fortschritte der Physiologie seit Cartesius.

Es ist ein hübsches Stück Weges, welches binnen 200 Jahren Philosophie und Physiologie zurückgelegt haben von des Cartesius glandula pinealis und den sie bewegenden, oder auch von ihr bewegten spiritibus animalibus zu den motorischen und sensiblen Rückenmarks-Nerven des Charles Bell und den Reflexbewegungen des Marshall Hall. (P. II, 178 fg.)

4) Verhältniß der Physiologie zur Psychologie.

Die wahre Physiologie, auf ihrer Höhe, weist das Geistige im Menschen (die Erkenntniß) als Product seines Physischen nach; und das hat, wie kein Anderer, Cabanis geleistet. (N. 20.)

5) Die drei physiologischen Grundkräfte. (S. unter Lebenskraft: Die Lebenskraft an sich und ihre drei Erscheinungsformen.)

Plagiat.

Daß die Gelehrten nicht immer blind, unempfindlich, verstockt gegen das Wahre und Treffliche sind, daß sie vielmehr oft den richtigsten Sinn für dasselbe und den feinsten Tact für fremde Verdienste haben, wird offenbar, sobald sie sich zum Plagiat entschließen. Das Plagiat

zeigt, wie scharfsichtig man für fremde Verdienste ist, wenn es darauf ankommt, sie sich zuzueignen. (H. 468 fg. W. II, 255.)

Es muß uns höchlich betrüben, wenn wir Köpfe ersten Ranges der Unredlichkeit des Plagiats verdächtig finden, die selbst denen des letzten zur Schande gereicht; indem wir fühlen, daß einem reichen Mann Diebstahl noch weniger zu verzeihen wäre, als einem armen. (W. II, 57 fg.)

Planetensystem, s. Kosmogonie.

Planetoiden.

Die Planetoiden sind, als bloße Fragmente eines auseinandergesprengten Planeten, eine ganz zufällige Abnormität, die bei der teleologischen Betrachtung des Planetensystems nicht in Betracht kommt. Wohl aber ist dieses Accidens an und für sich ein bedenklich antiteleologisches. Wir wollen hoffen, daß die Katastrophe Statt gefunden hat, ehe der Planet bewohnt gewesen. Jedoch läßt sich bei der Rücksichtslosigkeit der Natur für nichts stehen. Daß aber diese von Olbers aufgestellte und durchaus wahrscheinliche Hypothese jetzt wieder bestritten wird, — hat vielleicht eben so viel theologische, als astronomische Gründe. (P. II, 139.)

Pöbel.

1) Der Pöbel als die Mehrzahl der Menschen bildend.

Der große Haufe ist bloßer Pöbel, mob, rabble, la Canaille. (W. II, 161.) Machiavelli bemerkt richtig: Nel mondo non è se non volgo (es giebt nichts Anderes auf der Welt, als Vulgus), und Thilo (über den Ruhm) bemerkt, daß zum großen Haufen gewöhnlich Einer mehr gehört, als Jeder glaubt. (W. II, 446 fg.) Einige Genies haben die übrigen Menschen, mit ihren eintönigen Physiognomien und dem durchgängigen Gepräge der Alltäglichkeit, nicht für Menschen anerkennen wollen; denn sie fanden in ihnen nicht ihres Gleichen und geriethen in den natürlichen Irrthum, daß ihre eigene Beschaffenheit die normale wäre. In diesem Sinne suchte Diogenes mit der Laterne nach Menschen; — der geniale Koheleth sagt: „unter Tausend habe ich einen Menschen gefunden, aber kein Weib unter allen diesen"; — Gracian bezeichnet sie sehr treffend als hombres que no lo son (Menschen, die keine sind), und der Kural sagt: „Das gemeine Volk sieht aus wie Menschen: Etwas diesen Gleiches habe ich nie gesehen." (N. 32. P. II, 87. 363. Vergl. auch unter Aristokratie: Intellectuelle Aristokratie der Natur.)

2) Abrichtung des Pöbels. (S. Abrichtung.)

3) Zähigkeit des Pöbels im Festhalten an Vorurtheilen und Gebräuchen.

Das zähe Festhalten an gewissen Vorurtheilen, Wahnbegriffen, Sitten, Gebräuchen und Kleidungen kommt daher, daß der große Haufe

gar wenig denkt, weil ihm Zeit und Uebung hiezu mangelt. So aber bewahrt er zwar seine Irrthümer sehr lange, ist dagegen aber auch nicht, wie die gelehrte Welt, eine Wetterfahne der gesammten Windrose täglich wechselnder Meinungen. Und dies ist sehr glücklich; denn die große schwere Masse sich in so rascher Bewegung vorzustellen, ist ein schrecklicher Gedanke, zumal wenn man dabei erwägt, was Alles sie bei ihren Wendungen fortreißen und umstoßen würde. (P. II, 65.)

4) Geselligkeit des Pöbels. (S. Einsamkeit und Geselligkeit.)

(Ueber den Pöbel in der Litteratur s. Litteratur.)

Poenitentiarsystem.

1) Absicht des Poenitentiarsystems.

Wie manche gute Handlungen im Grunde auf falschen Motiven, auf wohlgemeinten Vorspiegelungen eines dadurch in dieser oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen; so beruhen auch manche Missethaten blos auf falscher Erkenntniß der menschlichen Lebensverhältnisse. Hierauf gründet sich das Amerikanische Poenitentiarsystem; es beabsichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu bessern, sondern blos, ihm den Kopf zurechtzusetzen, damit er zu der Einsicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein sichererer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle sind, als Spitzbüberei. (E. 254 fg.)

2) Fehler des Poenitentiarsystems.

Zuwider dem wahren Princip des Strafrechts, eigentlich nicht den Menschen, sondern nur die That zu strafen, damit sie nicht wiederkehre, will das Poenitentiarsystem nicht sowohl die That, als den Menschen strafen, damit er nämlich sich bessere. Dadurch setzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abschreckung von der That, zurück, um den sehr problematischen der Besserung zu erreichen. Ueberall aber ist es eine mißliche Sache, durch ein Mittel zwei verschiedene Zwecke erreichen zu wollen; wie viel mehr, wenn beide in irgend einem Sinne entgegengesetzt sind. Erziehung ist eine Wohlthat, Strafe soll ein Uebel sein; das Poenitentiargefängniß soll Beides zugleich leisten. (W. II, 683.)

3) Strafmittel des strengen Philadelphischen Poenitentiarsystems.

Das strenge Philadelphische Poenitentiarsystem macht mittelst Einsamkeit und Unthätigkeit blos die Langeweile zum Strafwerkzeug, und es ist ein so fürchterliches, daß es schon die Züchtlinge zum Selbstmord geführt hat. (W. I, 369 fg.)

Poesie.

1) Wesen der Poesie.

Als die einfachste und richtigste Definition der Poesie läßt sich diese aufstellen, daß sie die Kunst ist, durch Worte die Einbildungskraft ins

Spiel zu versetzen. (W. II, 482.) Die Absicht aber, in welcher die Poesie unsere Phantasie in Bewegung setzt, ist, uns die Ideen zu offenbaren, d. h. an einem Beispiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt sei. (W. II, 484.) Wenngleich der Dichter, wie jeder Künstler, uns immer nur das Einzelne, Individuelle vorführt; so ist was er erkannte und uns dadurch erkennen lassen will, doch die (Platonische) Idee, die ganze Gattung; daher wird in seinen Bildern gleichsam der Typus der menschlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt sein. (W. II, 485.)

Wie der Botaniker aus dem unendlichen Reichthum der Pflanzenwelt eine einzige Blume pflückt, sie dann zerlegt, um uns die Natur der Pflanze überhaupt daran zu demonstriren; so nimmt der Dichter aus dem endlosen Gewirre des überall in unaufhörlicher Bewegung dahineilenden Menschenlebens eine einzige Scene, ja, oft nur eine Stimmung und Empfindung heraus, um uns daran zu zeigen, was das Leben und Wesen des Menschen sei. (P. II, 453.)

2) Umfang des Gebietes der Poesie und Hauptgegenstand derselben.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes, dessen sich die Poesie, um die Ideen mitzutheilen, bedient, nämlich der Begriffe, ist der Umfang ihres Gebietes sehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen sind durch sie darstellbar, indem sie, nach Maßgabe der mitzutheilenden Idee, bald beschreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatisch darstellend verfährt. Wenn aber in der Darstellung der niedrigern Stufen der Objectität des Willens die bildende Kunst sie meistens übertrifft, weil die erkenntnißlose und auch die blos thierische Natur in einem einzigen wohlgefaßten Moment fast ihr ganzes Wesen offenbart; so ist dagegen der Mensch, so weit er sich nicht durch seine bloße Gestalt und Ausdruck der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affecte ausspricht, der Hauptgegenstand der Poesie, der es hierin keine andere Kunst gleichthut, weil ihr dabei die Fortschreitung zu Statten kommt, welche den bildenden Künsten abgeht. Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchste Stufe der Objectität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen ist also der große Vorwurf der Poesie. (W. I, 287 fg.)

Der Poet zeigt uns, wie sich der Wille unter dem Einfluß der Motive und der Reflexion benimmt. Er stellt ihn daher meistens in der vollkommensten seiner Erscheinungen dar, in vernünftigen Wesen, deren Charakter individuell ist und deren Handeln und Leiden gegeneinander er uns als Drama, Epos, Roman u. s. w. vorführt. (W. II, 337.)

3) Verhältniß der Poesie zur Wirklichkeit.

Der Dichter soll seine Personen so schaffen, wie die Natur selbst, sie denken und reden lassen, jedes seinem Charakter gemäß, wie wirkliche

Menschen dies thun. Dies ist jedoch nicht so zu verstehen, daß die strengste Natürlichkeit aller Aeußerungen zu suchen sei; denn sonst wird die Natürlichkeit leicht platt. Sondern bei aller Wahrheit in der Darstellung der Charaktere sollen diese doch idealisch gehalten sein. In der Wirklichkeit fällt durch vorübergehende Stimmungen oder Einflüsse Jeder bisweilen aus seinem Charakter; aber in der Poesie darf dies nie sein, hier muß vielmehr die Person in ihrem Thun und Reden ihren Charakter deutlich, rein und streng consequent offenbaren. Dies eben heißt, der Charakter muß idealisch dargestellt werden; nur das Wesentliche desselben und dieses ganz muß dargestellt werden, alles Zufällige und Störende muß ausgeschlossen bleiben. (H. 364—366.)

4) Die Gattungen der Poesie.

Die Darstellung der Idee der Menschheit, welche dem Dichter obliegt, kann er entweder so ausführen, daß der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist; — dies geschieht in der lyrischen Poesie; — oder aber der Darzustellende ist vom Darsteller ganz verschieden, wie in allen andern Gattungen, wo mehr oder weniger der Darstellende hinter dem Dargestellten sich verbirgt und zuletzt ganz verschwindet. (W. I, 293. Vergl. Lyrik, Epos, Drama.)

5) Das Material der Poesie.

Ideen sind wesentlich anschaulich; wenn daher in der Poesie das unmittelbar durch Worte Mitgetheilte nur abstracte Begriffe sind; so ist doch offenbar die Absicht, in den Repräsentanten dieser Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anschauen zu lassen, welches nur durch Beihülfe seiner eigenen Phantasie geschehen kann. Um aber diese dem Zweck entsprechend in Bewegung zu setzen, müssen die abstracten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poesie sind, so zusammengestellt werden, daß ihre Sphären (vergl. unter Begriff: Begriffssphären) sich dergestalt schneiden, daß keiner in seiner abstracten Allgemeinheit beharren kann; sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter modificiren. Diesem Zweck dienen die vielen Epitheta in der Poesie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffs eingeschränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anschaulichkeit. (W. I, 286 fg. H. 369 fg.)

(Ueber die Zulässigkeit und Zweckdienlichkeit der Allegorie in der Poesie s. Allegorie.)

6) Hülfsmittel der Poesie.

Ein ganz besonderes Hülfsmittel der Poesie sind Rhythmus und Reim. Ihre unglaublich mächtige Wirkung ist daraus erklärbar, daß unsere an die Zeit wesentlich gebundenen Vorstellungskräfte hiedurch eine Eigenthümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräusch innerlich folgen und gleichsam mit

einstimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim ein Bindemittel unserer Aufmerksamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, theils entsteht durch sie in uns ein blindes, allem Urtheil vorhergängiges Einstimmen in das Vorgetragene, wodurch dieses eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält. (W. I, 287; II, 487—489.)

Metrum und Reim sind eine Fessel, aber auch eine Hülle, die der Poet um sich wirft, und unter welcher es ihm vergönnt ist zu reden, wie er sonst nicht dürfte; und das ist es, was uns freut. — Das Metrum, oder Zeitmaß, hat, als bloßer Rhythmus, sein Wesen allein in der Zeit, gehört also, mit Kant zu reden, der reinen Sinnlichkeit an; hingegen ist der Reim Sache der Empfindung im Gehörorgan, also der empirischen Sinnlichkeit. Daher ist der Rhythmus ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel, als der Reim. (W. II, 486 fg.)

7) Die Wirkung der Poesie verglichen mit der Wirkung der bildenden Künste.

Dadurch, daß die Phantasie des Lesers der Stoff ist, in welchem die Dichtkunst ihre Bilder darstellt, hat diese den Vortheil, daß die nähere Ausführung und die feineren Züge in der Phantasie eines Jeden so ausfallen, wie es seiner Individualität, seiner Erkenntnißsphäre und seiner Laune gerade am angemessensten ist und ihn daher am lebhaftesten anregt; statt daß die bildenden Künste sich nicht so anbequemen können, sondern hier ein Bild, eine Gestalt Allen genügen soll. Schon hieraus ist es zum Theil erklärlich, daß die Werke der Dichtkunst eine viel stärkere, tiefere und allgemeinere Wirkung ausüben, als Bilder und Statuen. Diese nämlich lassen das Volk meistens ganz kalt, und überhaupt sind die bildenden die am schwächsten wirkenden Künste. Die Werke der letzteren haben wenig directe und unvermittelte Wirkung und ihre Schätzung bedarf weit mehr, als die aller andern, der Bildung und Kenntniß. (W. II, 483 fg.)

8) Verhältniß der Poesie zur Geschichte. (S. Geschichte.)

9) Verhältniß der Poesie zur Philosophie.

Zur Philosophie verhält sich die Poesie, wie die Erfahrung sich zur empirischen Wissenschaft verhält. Die Erfahrung nämlich macht uns mit der Erscheinung im Einzelnen und beispielsweise bekannt; die Wissenschaft umfaßt das Ganze derselben mittelst allgemeiner Begriffe. So will die Poesie uns mit den (Platonischen) Ideen der Wesen mittelst des Einzelnen und beispielsweise bekannt machen; die Philosophie will das darin sich aussprechende innere Wesen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lassen. (W. II, 486.) Platon hat in der Geringschätzung und Verwerfung der Poesie dem Irrthum den Tribut gezahlt, den jeder Sterbliche zollen muß. Poesie und Philosophie ver-

tragen sich beide ganz vortrefflich. Sogar ist die Poesie eine Stütze und Hülfe der Philosophie, eine Fundgrube von Beispielen, ein Erregungsmittel der Meditation und ein Probierstein moralischer und psychologischer Lehrsätze. (H. 305.)

10) Alter der Poesie.

Daß die Poesie älter ist, als die Prosa, indem Pherekydes der erste gewesen, der Philosophie, und Hekatäos von Milet der erste, welcher Geschichte in Prosa geschrieben, und daß dieses von den Alten als eine Denkwürdigkeit angemerkt worden, ist folgendermaßen zu erklären. Ehe man überhaupt schrieb, suchte man aufbehaltenswerthe Thatsachen und Gedanken dadurch unverfälscht zu perpetuiren, daß man sie in Verse brachte. Als man nun anfieng zu schreiben, war es natürlich, daß man Alles in Versen schrieb. Davon giengen als von einer überflüssig gewordenen Sache jene ersten Prosaiker ab. (P. II, 437.)

11) Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie.

Der Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie beruht im Grunde darauf, daß jene keine anderen, als die rein menschlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt, diese hingegen auch erkünstelte, conventionelle und imaginäre Motive als wirksam geltend macht; dahin gehören die aus dem christlichen Mythos stammenden, sodann die des ritterlichen, überspannten und phantastischen Ehrenprincips, ferner die der abgeschmackten und lächerlichen christlichgermanischen Weiberverehrung, endlich die der faselnden und mondsüchtigen hyperphysischen Verliebtheit. Die klassische Poesie hat eine unbedingte, die romantische nur eine bedingte Wahrheit und Richtigkeit, analog der griechischen und der gothischen Baukunst. (W. II, 490 fg.)

(Ueber die Poesie der Alten vergl. die Alten.)

12) Nachtheil der aus dem Alterthum geschöpften Stoffe für die Poesie.

Alle dramatischen oder erzählenden Dichtungen, welche den Schauplatz nach dem alten Griechenland oder Rom versetzen, gerathen dadurch in Nachtheil, daß unsere Kenntniß des Alterthums, besonders was das Detail des Lebens betrifft, unzureichend, fragmentarisch und nicht aus der Anschauung geschöpft ist. Dies nämlich nöthigt den Dichter, Vieles zu umgehen und sich mit Allgemeinheiten zu behelfen, wodurch er ins Abstracte geräth und sein Werk jene Anschaulichkeit und Individualisation einbüßt, welche der Poesie durchaus wesentlich ist. Dies ist es, was allen solchen Werken den eigenthümlichen Anstrich von Leerheit und Langweiligkeit giebt. (W. II, 491.)

13) Einfluß des Studiums der Werke der Poesie auf die Menschenkenntniß. (S. Menschenkenntniß.)

Poet.

1) Die Quelle, aus welcher der Dichter schöpft.

Wie der bildende Künstler nicht der Natur die Schönheit ablernt, sondern eine Art von Erkenntniß a priori davon hat, eine Anticipation dessen, was die Natur hervorbringen will, vermöge deren er sie auf halbem Worte versteht und vollkommen darstellt, was ihr meistens mißlingt (vergl. Anticipation); eben so ist auch die Kenntniß des Dichters von den Charakteren und dem aus diesen hervorgehenden Benehmen keineswegs rein empirisch, sondern auch anticipirend und gewissermaßen a priori. Der Dichter ist selbst ein ganzer und vollständiger Mensch, er trägt die ganze Menschheit in sich und hat die Besonnenheit, sich dessen klar bewußt zu werden. Dadurch hat er eine Kenntniß des Menschen überhaupt und weiß Das, was vom Menschen überhaupt gilt, zu sondern von Dem, was nur seiner eigenen Individualität angehört. Daher kann er in seiner Phantasie sein eigenes Wesen, sofern es das Wesen der Menschheit überhaupt ist, modificiren zu den verschiedensten Individualitäten, diese also auf solche Weise a priori construiren und sie dann den Umständen gemäß handeln lassen, in die er sie versetzt. Deshalb kann er darstellen, was er nie gesehen hat. Dennoch trägt eigene reiche Erfahrung viel bei zur Bildung des Dichters. Sie wirkt wenigstens als Anregung der innern Erkenntniß und liefert Schemata zu bestimmten Charakterzeichnungen. (H. 366—368.)

2) Grade der dichterischen Begabung.

Um uns die Ideen zu offenbaren und an einem Beispiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt sei, dazu ist die erste Bedingung, daß der Dichter es selbst erkannt habe; je nachdem dies tief oder flach geschehen ist, wird seine Dichtung ausfallen. Demgemäß giebt es unzählige Abstufungen, wie der Tiefe und Klarheit in der Auffassung der Natur der Dinge, so der Dichter. Der beste erkennt sich als solcher daran, daß er sieht, wie flach der Blick der andern war, wie Vieles noch dahinter lag, das sie nicht wiedergeben konnten, weil sie es nicht sahen, und wie viel weiter sein Blick und sein Bild reicht. (W. II, 484.)

3) Kennzeichen des großen und ächten Dichters.

Alle großen Dichter haben die Gabe der Anschaulichkeit, weil sie von Anschauungen ihrer Phantasie ausgehen, nicht von Begriffen, wie die Nachahmer. Aber am wunderbarsten wird jene Gabe da, wo sie uns Dinge anschauen läßt, die wir nicht aus der Wirklichkeit kennen, weil sie in der Natur nicht vorkommen, und also auch der Dichter selbst sie nicht in der Wirklichkeit gesehen hat, er sie aber dennoch so schildert, daß wir fühlen, wenn Dergleichen möglich wäre, so müßte es so und nicht anders aussehen. Hierin ist einzig Dante. (H. 363 fg.)

Sobald man vom Begriff ausgeht und räsonnirt und von ihm geleitet etwa Antithesen und Contraste sucht, ist man unredlich und unwahr (kokett statt begeistert). Aber allein, wenn man stets von der Anschauung ausgeht, ist man durchgängig wahr und redlich und darum unsterblich; denn nur dann ist man reines willenloses Subject des Erkennens. So machte es Shakespeare. Die Beispiele von der erstern Sorte heißen Legio. (H. 369.)

Ein Zeichen, woran man am unmittelbarsten den ächten Dichter erkennt, ist die Ungezwungenheit seiner Reime; sie haben sich, wie durch göttliche Schickung, von selbst eingefunden; seine Gedanken kommen ihm schon in Reimen. Der heimliche Prosaiker hingegen sucht zum Gedanken den Reim; der Pfuscher zum Reim den Gedanken. Sehr oft kann man aus einem gereimten Versepaar herausfinden, welcher von beiden den Gedanken, und welcher den Reim zum Vater hat. (W. II, 489.)

4) Schädliche Wirkung der mediocren Poeten.

Es ist ernster Berücksichtigung werth, welche Menge eigener und fremder Zeit und Papiers von den Schaaren der mediocren Poeten verdorben wird und wie schädlich ihr Einfluß ist, indem das Publicum theils immer nach dem Neuen greift, theils auch sogar zum Verkehrten und Platten, als welches ihm homogener ist, von Natur mehr Neigung hat; daher jene Werke der Mediocren es von ächten Meisterwerken und seiner Bildung durch dieselben abziehen und zurückhalten, folglich dem günstigen Einfluß der Genien gerade entgegenarbeitend, den Geschmack immer mehr verderben und so die Fortschritte des Zeitalters hemmen. (W. I, 290.)

5) Unterschied zwischen dem Dichter und Philosophen. (S. unter Philosoph: Unterschied zwischen dem Philosophen und Dichter.)

Poetisch, s. Malerisch.

Poetische Gerechtigkeit, s. Gerechtigkeit.

Point d'honneur. (S. unter Ehre: Eine Afterart der Ehre.)

Polarität.

Die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Thätigkeiten, welches sich meistens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengesetzte Richtungen offenbart, ist ein Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur, vom Magnet und Krystall bis zum Menschen. Hierauf besonders aufmerksam gemacht zu haben, ist ein Verdienst der Schelling'schen Naturphilosophie; doch ist der Begriff der Polarität in der Periode der Schelling'schen Naturphilosophie häufig mißbraucht worden. In China ist die Erkenntniß der Polarität

seit den ältesten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegensatz des Yin und Yang. (W. I, 171. F. 35 fg.)

Die Polarität des Auges (vergl. unter Farbe: Wesen der Farbe) könnte als die zunächst liegende uns über das innere Wesen aller Polarität in mancher Hinsicht Aufschlüsse geben. (F. 36. 74.)

Politik, s. Gesetz, Recht, Staat, Staatsverfassung, Regierung.

Polygamie, s. unter Ehe: Ehegesetze.

Polytheismus, s. unter Gott: Egoistischer Ursprung des Gottesglaubens.

Porträt.

Da die Künste, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, neben der Schönheit, als dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums und zwar idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt, darzustellen haben; so soll selbst auch das Porträt, wie Winckelmann sagt, das Ideal des Individuums sein. (W. I, 265.)

Potpourri.

Der Potpourri, eine aus Fetzen, die man honetten Leuten vom Rocke abgeschnitten, zusammengeflickte Harlekinsjacke, ist eine wahre musikalische Schändlichkeit, die von der Polizei verboten sein sollte. (P. II, 469.)

Pracht.

Die Pracht und Herrlichkeit der Großen, in ihrem Prunk und ihren Festen, ist doch im Grunde nichts, als ein vergebliches Bemühen, über die wesentliche Armsäligkeit unsers Daseins hinauszukommen. Denn was sind, beim Lichte betrachtet, Edelsteine, Perlen, Federn, rother Sammt bei vielen Kerzen, Tänzer und Springer, Masken-An- und Aufzüge u. dgl. m.? (P. I, 307 fg.)

Praedestination.

1) Die Wahrheit des Dogma's von der Praedestination. (S. Gnadenwahl.)

2) Unterschied zwischen Praedestination und Fatalismus. (S. Fatum. Fatalismus.)

Präexistenz.

1) Präexistenz und Unsterblichkeit als einander bedingend.

Schon Aristoteles hat gezeigt, daß nur das Unentstandene unvergänglich sein kann und daß beide Begriffe einander bedingen. So

haben es auch unter den alten Philosophen alle Die, welche eine Unsterblichkeit der Seele lehrten, verstanden, und keinem ist es in den Sinn gekommen, einem irgendwie entstandenen Wesen endlose Dauer beilegen zu wollen. Von der Verlegenheit, zu der die entgegengesetzte Annahme führt, zeugt in der Kirche die Controverse der Präexistentianer, Kreatianer und Traducianer. (N. 142 fg.)

Alle Beweise für die Fortdauer nach dem Tode lassen sich eben so gut in partem ante wenden, wo sie dann das Dasein vor dem Leben demonstriren, in dessen Annahme Hindu und Buddhaisten sich daher sehr consequent beweisen. (W. II, 532.)

2) Die Präexistenz als ein moralisches Postulat.

Da einerseits durch die Unveränderlichkeit des Charakters, und andererseits durch die strenge Nothwendigkeit, mit der alle Umstände, in die er successive versetzt wird, eintreten, der Lebenslauf eines Jeden durchgängig von A bis Z genau bestimmt ist, dennoch aber der eine Lebenslauf in allen, sowohl subjectiven wie objectiven Bestimmungen ungleich glücklicher, edeler und würdiger ausfällt, als der andere; so führt dies, wenn man nicht alle Gerechtigkeit eliminiren will, zu der im Brahmanismus und Buddhaismus feststehenden Annahme, daß sowohl die subjectiven Bedingungen, mit welchen, als die objectiven, unter welchen Jeder geboren wird, die moralische Folge eines früheren Daseins sind. (P. II, 251.)

Praestabilirte Harmonie, s. Harmonie.

Pragmatismus, der Geschichte, s. unter Geschichte: Wesentliche Unvollkommenheiten der Geschichte.

Praktische Tüchtigkeit.

Wie das eigentliche Genie auf der absoluten Stärke des Intellects beruht, welche durch eine ihr entsprechende, übermäßige Heftigkeit des Gemüths erkauft werden muß (vergl. Genie); so beruht hingegen die große Ueberlegenheit im praktischen Leben, welche Feldherrn und Staatsmänner macht, auf der relativen Stärke des Intellects, nämlich auf dem höchsten Grad desselben, der ohne eine zu große Erregbarkeit der Affecte, nebst zu großer Heftigkeit des Charakters erreicht werden kann und daher auch im Sturm noch Stand hält. Viel Festigkeit des Willens und Unerschütterlichkeit des Gemüths, bei einem tüchtigen und feinen Verstande, reicht hier aus; und was darüber hinausgeht, wirkt schädlich; denn die zu große Entwickelung der Intelligenz steht der Festigkeit des Charakters und Entschlossenheit des Willens geradezu im Wege. (W. II, 320. Vergl. auch unter Genie: Gegensatz zwischen dem Genie und dem praktischen Helden.)

Praktische Vernunft, s. Vernunft.

Preßfreiheit.

1) Nutzen und Schaden der Preßfreiheit.

Für die Staatsmaschine ist die Preßfreiheit das, was für die Dampfmaschine die Sicherheitsvalve; denn mittelst derselben macht jede Unzufriedenheit sich alsbald durch Worte Luft, ja wird sich, wenn sie nicht sehr viel Stoff hat, an ihnen erschöpfen. Hat sie jedoch diesen, so ist es gut, daß man ihn bei Zeiten erkenne, um abzuhelfen. So geht es sehr viel besser, als wenn die Unzufriedenheit eingezwängt bleibt, brütet, gährt, kocht und anwächst, bis sie endlich zur Explosion gelangt. — Andererseits jedoch ist die Preßfreiheit anzusehen als die Erlaubniß, Gift zu verkaufen, Gift für Geist und Gemüth. Es ist daher zu befürchten, daß die Gefahren der Preßfreiheit ihren Nutzen überwiegen. (P. II, 268.)

2) Wodurch Preßfreiheit bedingt sein sollte.

Jedenfalls sollte Preßfreiheit durch das strengste Verbot aller und jeder Anonymität bedingt sein. (P. II, 268. 547. Vergl. Anonymität.)

Priester.

1) Die Priester als eine von der Metaphysik lebende Classe. (S. unter Metaphysik: Zwei Classen von Menschen, die von der Metaphysik leben.)

2) Schädlicher Einfluß der Priester. (S. Pfaffen und Fanatismus.)

Primat, des Willens, s. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects.

Principium individuationis, s. Individuation.

Prioritätsstreitigkeiten.

In Betreff der Prioritätsstreitigkeiten ist im Allgemeinen zu sagen, daß von jeder großen Wahrheit sich, ehe sie gefunden worden, ein Vorgefühl kund giebt, eine Ahndung, ein undeutliches Bild, wie im Nebel, und ein vergebliches Haschen, sie zu ergreifen, weil eben die Fortschritte der Zeit sie vorbereitet haben. Demgemäß präludiren dann vereinzelte Aussprüche. Allein nur, wer eine Wahrheit aus ihren Gründen erkannt und in ihren Folgen durchdacht, ihren ganzen Inhalt entwickelt, den Umfang ihres Bereichs übersehen und sie sonach mit vollem Bewußtsein ihres Werthes und ihrer Wichtigkeit deutlich und zusammenhängend dargelegt hat, der ist ihr Urheber. Daß sie hingegen in alter oder neuer Zeit irgend ein Mal mit halbem Bewußtsein und fast wie ein Reden im Schlaf ausgesprochen worden und demnach sich daselbst finden läßt, bedeutet, wenn sie auch totidem verbis dasteht, nicht viel mehr, als wäre es totidem literis; gleichwie der Finder einer Sache nur Der ist, welcher sie, ihren Werth erkennend, aufhob und bewahrte,

nicht aber Der, welcher sie zufällig einmal in die Hand nahm und wieder fallen ließ; oder, wie Kolumbus der Entdecker Amerikas ist, nicht aber der erste Schiffbrüchige, den die Wellen ein Mal dort abwarfen. Dies aber ist der Sinn des Donatischen pereant qui ante nos nostra dixerunt. (P. I, 145.)

Problem.

1) Warum es für das Thier und für den gemeinen Menschenschlag kein Problem giebt.

Das Thier lebt ohne alle Besonnenheit. Bewußtsein hat es, d. h. es erkennt sich und sein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenstände, welche solche veranlassen. Aber seine Erkenntniß bleibt stets subjectiv, wird nie objectiv; alles darin Vorkommende scheint sich ihm von selbst zu verstehen und kann ihm daher nie weder zum Vorwurf (Object der Darstellung), noch zum Problem (Object der Meditation) werden. Sein Bewußtsein ist also ganz immanent. Von verwandter Beschaffenheit ist das Bewußtsein des gemeinen Menschenschlages. (W. II, 435.)

2) Das eigenthümliche Problem der Philosophie. (S. unter Philosophie: Unterschied der Philosophie von den Wissenschaften.)

3) Die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neuern Philosophie.

Die zwei tiefsten und bedenklichsten Probleme der neuern Philosophie sind die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Außenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. (E. 64.) In Hinsicht auf diese beiden Probleme ist der gesunde, aber rohe Verstand nicht nur incompetent, sondern hat sogar einen entschiedenen natürlichen Hang zum Irrthum, von welchem ihn zurückzubringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. (E. 92.)

4) Warum die Philosophie die Probleme nur bis zu einer gewissen Gränze lösen kann. (S. unter Intellect: Beschränkung des Intellects auf Erscheinungen, und unter Metaphysik: Schranken der Metaphysik.)

Proceß, der gerichtliche.

Jeder gerichtliche Proceß liefert den förmlichsten und großartigsten Syllogismus, und zwar in der ersten Figur. Die Civil- oder Kriminal-Uebertretung, wegen welcher geklagt wird, ist die Minor; sie wird vom Kläger festgestellt. Das Gesetz für solchen Fall ist die Major. Das Urtheil ist die Konklusion, welche daher, als ein Nothwendiges, vom Richter blos „erkannt" wird. (W. II, 120.)

Professoren, der Philosophie, s. Universitätsphilosophie.

Proletariat.

1) Ursache des Proletariats. (S. Luxus.)

2) Das Leben des Proletariers.

Das Dasein des besinnungslos dahinlebenden Proletariers, oder Sclaven, steht dem des Thieres, welches ganz auf die Gegenwart beschränkt ist, schon bedeutend näher, als das des besonnen Lebenden, ist aber eben darum auch weniger qualvoll. Ja, weil aller Genuß seiner Natur nach negativ ist, d. h. in Befreiung von einer Noth oder Pein besteht; so ist die unablässige und schnelle Abwechslung gegenwärtiger Beschwerde mit ihrer Erledigung, welche die Arbeit des Proletariers beständig begleitet und dann verstärkt eintritt beim endlichen Umtausch der Arbeit gegen die Ruhe und die Befriedigung seiner Bedürfnisse, eine stete Quelle des Genusses, von deren Ergiebigkeit die so sehr viel häufigere Heiterkeit auf den Gesichtern der Armen, als der Reichen, sicheres Zeugniß ablegt. (P. II, 630 fg.)

Promotionen.

Die Promotionen sollten durchaus unentgeltlich geschehen, damit die durch die Gewinnsucht der Professoren discreditirte Doctorwürde wieder zu Ehren käme. Dafür sollten die nachherigen Staatsexamina bei Doctoren wegfallen. (P. II, 525.)

Prophetische Träume, f. Traum.

Prosa.

1) Die Prosa ist jünger als die Poesie. (S. unter Poesie: Alter der Poesie.)

2) Unterschied der Wirkung des prosaischen und des poetischen Ausdrucks eines Gedankens.

Ein glücklich gereimter Vers erregt durch seine unbeschreiblich emphatische Wirkung die Empfindung, als ob der darin ausgedrückte Gedanke schon in der Sprache prädestinirt, ja präformirt gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbst triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anstrich von Bedeutsamkeit. Ja, selbst schiefe und falsche Gedanken gewinnen durch die Versification einen Schein von Wahrheit. Andererseits wieder schrumpfen sogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zusammen und werden unscheinbar, wenn getreu in Prosa wiedergegeben. Ist nur das Wahre schön und ist der liebste Schmuck der Wahrheit die Nacktheit, so wird ein Gedanke, der in Prosa groß und schön auftritt, mehr wahren Werth haben, als einer, der in Versen so wirkt. (W. II, 487 fg.)

Protestantismus, f. Katholicismus.

Prügelstrafe.

Es ist zu mißbilligen, daß Regierungen und gesetzgebende Körper dem dummen Vorurtheile des ritterlichen Ehrenprincips gegen Schläge dadurch Vorschub leisten, daß sie mit Eifer auf Abstellung aller Prügelstrafen beim Civil und Militär dringen. Sie glauben dabei im Interesse der Humanität zu handeln; während gerade das Gegentheil der Fall ist, indem sie dadurch an der Befestigung jenes widernatürlichen und heillosen Wahnes arbeiten. Bei allen Vergehungen, mit Ausnahme der schwersten, sind Prügel die dem Menschen zuerst einfallende, daher die natürliche Bestrafung. Wer für Gründe nicht empfänglich war, wird es für Prügel sein; und daß Der, welcher am Eigenthum, weil er keines hat, nicht gestraft werden kann, und den man an der Freiheit, weil man seiner Dienste bedarf, nicht ohne eigenen Nachtheil strafen kann, durch mäßige Prügel gestraft werde, ist so billig, wie natürlich. (P. I, 408 fg.)

Psychologie.

Die rationale Psychologie oder Seelenlehre, welcher zufolge der Mensch aus zwei heterogenen Substanzen zusammengesetzt ist, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele, ist unhaltbar; weil, wie Kant bewiesen hat, die Seele eine transscendente, als solche aber eine unerwiesene und unberechtigte Hypothese ist. (P. II, 20; I, 47. 107—111. E. 152 fg. Vergl. Seele.) Die empirische Psychologie hingegen, d. i. die aus der Beobachtung geschöpfte Kenntniß der moralischen und intellectuellen Aeußerungen und Eigenthümlichkeiten des Menschengeschlechts, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht, ist ein Theil der Anthropologie. (Vergl. Anthropologie.)

Publicum.

1) Wodurch das Publicum in der ächten Bildung zurückbleibt.

Das Publicum wendet seine Theilnahme sehr viel mehr dem Stoff der Bücher zu, als der Form, und bleibt eben dadurch in seiner höhern Bildung zurück. Am lächerlichsten legt es diesen Hang bei Dichterwerken an den Tag, indem es sorgfältig den realen Begebenheiten, oder den persönlichen Umständen des Dichters, welche ihnen zum Anlaß gedient haben, nachspürt; ja, diese werden ihm zuletzt interessanter, als die Werke selbst, und es liest mehr über, als von Göthe, und studirt fleißiger die Faustsage, als den Faust. (P. II, 541.)

Das Publicum ist so einfältig, lieber das Neue, als das Gute zu lesen. (P. II, 545.) Die Litteraten, Brodschreiber und Vielschreiber haben es dahin gebracht, die gesammte elegante Welt am Leitseile zu führen, in der Art, daß sie abgerichtet werden, a tempo zu lesen, nämlich Alle stets das Selbe, nämlich das Neueste, um in ihren

Cirkeln einen Stoff zur Conversation daran zu haben. Was aber kann elender sein, als das Schicksal eines solchen belletristischen Publicums, welches sich verpflichtet hält, allezeit das neueste Geschreibe höchst gewöhnlicher Köpfe zu lesen und dafür die Werke der seltenern und überlegenern Geister aller Zeiten und Länder blos dem Namen nach zu kennen! — Besonders ist die belletristische Tagespresse ein schlau ersonnenes Mittel, dem ästhetischen Publico die Zeit, die es den ächten Productionen der Art, zum Heil seiner Bildung, zuwenden sollte, zu rauben, damit sie den täglichen Stümpereien der Alltagsköpfe zufalle. (P. II, 590. 598.)

2) Wodurch die ächte Bildung des Publicums gefördert werden könnte.

Das Publicum könnte durch nichts so sehr gefördert werden, als durch die Erkenntniß der intellectuellen Aristokratie der Natur. Es würde dann nicht mehr die ihm zu seiner Bildung kärglich zugemessene Zeit vergeuden an den Productionen gewöhnlicher Köpfe; es würde nicht mehr, im kindischen Wahn, daß Bücher, gleich Eiern, frisch genossen werden müssen, stets nach dem Neuesten greifen; sondern würde sich an die Leistungen der wenigen Auserlesenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten, würde suchen, sie kennen und verstehen zu lernen, und könnte so allmälig zu ächter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tausende unberufener Productionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erschweren. (W. II, 162.)

3) Werth der Meinung des Publicums.

Wegen der Urtheilslosigkeit des Publicums ist zwar die Meinung und der Beifall desselben gering zu achten. (Vergl. Beifall und Meinung.) Andererseits jedoch ist der Verachtung der Meinung des Publicums gegenüber an das Wort des Aristoteles zu erinnern, daß, obwohl die Einzelnen, die das Publicum ausmachen, in der Regel keines richtigen Urtheils fähig sind, dennoch dieses Publicum im Verein meistens richtig und treffend urtheilt. (M. 410. H. 468.) Man kann mitunter Züge von Geist, oder Urtheil, wie durch Inspiration, bei Solchen finden, die übrigens zum großen Haufen gehören, ja, bisweilen sogar bei diesem selbst, wenn er, wie meistens, sobald nur sein Chorus groß und vollständig geworden, sehr richtig urtheilt; wie der Zusammenklang auch ungeschulter Stimmen, wenn nur ihrer sehr viele sind, stets harmonisch ausfällt. (P. II, 88 fg.)

Punkt.

1) Ausdehnungslosigkeit des Punktes.

Es gehört zu den Prädicabilien a priori des Raumes, daß der Punkt ohne Ausdehnung ist. (W. II, zu Seite 55, Tafel der Praedicabilia a priori.)

2) Unbeweglichkeit des Punktes.

Die Materie allererst ist das Bewegliche im Raume. Der mathematische Punkt läßt sich nämlich nicht einmal als beweglich denken, wie schon Aristoteles dargethan hat, Phys. VI, 10. (W. II, 54. G. 95.)

3) Zwei Punkte können nicht aneinander gränzen.

Aneinandergränzen heißt die gegenseitigen äußersten Enden gemeinschaftlich haben; folglich können nur zwei Ausgedehnte, nicht zwei Untheilbare (da sie sonst Eins wären), an einander gränzen, folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. (G. 94.)

Purgatorium, s. Wiederbringung aller Dinge.

Purismus, s. unter Deutsch: Die deutsche Sprache.

Pyramiden.

1) Erhabenheit der Pyramiden.

Manche Gegenstände unserer Anschauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß sowohl vermöge ihrer räumlichen Größe, als ihres hohen Alters, also ihrer zeitlichen Dauer, wir ihnen gegenüber uns zu Nichts verkleinert fühlen und dennoch im Genusse ihres Anblicks schwelgen. Der Art sind sehr hohe Berge, Aegyptische Pyramiden, kolossale Ruinen von hohem Alterthume. (W. I, 243 fg. H. 362 fg.)

2) Die Pyramiden als historische Denkmale. (S. Denkmale.)

Q.

Qual, s. Schmerz.

Qualität.

1) Die Qualität als eine Denkform. (S. Denkformen.)

2) Die Qualität als Bestimmung der Materie. (S. Form.)

3) Die Naturkräfte als geheimnißvolle Qualitäten (qualitates occultae). (S. Naturkraft.)

4) Die Zurückführung aller Qualität auf Quantität.

Die Physik führt den Unterschied der Töne, der in Hinsicht auf Höhe und Tiefe für das Gehör ein qualitativer ist, auf einen blos

quantitativen zurück, nämlich auf den der schnelleren, oder langsameren Vibration; wobei sich demnach Alles aus blos mechanischer Wirksamkeit erklärt. Daher eben läuft in der Musik nicht nur das rhythmische Element, der Tact, sondern auch das harmonische, die Höhe und Tiefe der Töne, auf Bewegung, folglich auf bloßes Zeitmaß und demnach auf Zahlen zurück. Hier ergiebt nun die Analogie eine starke Präsumtion für die Locke'sche Naturansicht, daß nämlich Alles, was wir, mittelst der Sinne, an den Körpern als Qualität wahrnehmen (Locke's secundäre Qualitäten), an sich nichts weiter sei, als Verschiedenheit des Quantitativen, nämlich bloßes Resultat der Undurchdringlichkeit, der Größe, der Form, der Ruhe oder Bewegung und Zahl der kleinsten Theile; welche Eigenschaften Locke als die allein objectiv wirklichen bestehen läßt und demnach primäre, d. i. ursprüngliche Qualitäten nennt. Diese Ansicht, aus welcher von den Physikern Folgerungen zu Gunsten der Atomistik gezogen werden, wie sie besonders in Frankreich herrscht, aber auch in Deutschland um sich greift, ist jedoch eine sehr rohe. (P. II, 116—122. Vergl. auch Atom, Atomistik; Materialismus; Mechanik.)

Quartett.

Die große Anhäufung vocaler und instrumentaler Stimmen in der Oper wirkt zwar auf musikalische Weise; jedoch steht die Erhöhung der Wirkung, vom bloßen Quartett bis zu jenen hundertstimmigen Orchestern, durchaus nicht im Verhältniß mit der Vermehrung der Mittel, weil eben der Accord doch nicht mehr, als drei, nur in Einem Fall vier Töne haben und der Geist nie mehr zugleich auffassen kann, von wie vielen Stimmen verschiedener Octaven auf Ein Mal jene drei oder vier Töne auch angegeben werden mögen. — Aus dem Allen ist erklärlich, wie eine schöne, nur vierstimmig aufgeführte Musik bisweilen uns tiefer ergreifen kann, als die ganze opera seria, deren Auszug sie liefert; — eben wie die Zeichnung bisweilen mehr wirkt, als das Oelgemälde. Was dennoch die Wirkung des Quartetts hauptsächlich niederhält, ist, daß ihm die Weite der Harmonie, d. h. die Entfernung zweier oder mehrerer Octaven zwischen dem Baß und der tiefsten der drei oberen Stimmen abgeht, wie sie von der Tiefe des Kontrabasses aus dem Orchester zu Gebote steht. (P. II, 466.)

Quid pro quo.

Der Mißverstand des Wortes oder das quid pro quo ist der unwillkürliche Calembourg und verhält sich zu diesem gerade so, wie die Narrheit zum Witz; daher auch muß oft der Harthörige, so gut wie der Narr, Stoff zum Lachen geben, und schlechte Komödienschreiber brauchen jenen statt diesen, um Lachen zu erregen. (W. I, 73. Vergl. unter Lächerlich: Arten des Lächerlichen.)

Quietismus. Quietisten.

1) Verwandtschaft des Quietismus mit der Askese und dem Mysticismus. (S. Askese.)

2) Uebereinstimmung der Lehren der Quietisten verschiedener Zeitalter, Länder und Religionen. (S. Askese.)

3) Empfehlenswerthe quietistische Schriftsteller.

Zur Bekanntschaft mit dem Quietismus sind besonders zu empfehlen: Meister Eckhard, die Deutsche Theologie, Tauler, die Guion, die Antoinette Bourignon, Bunyan, Molinos, Gichtel. (W. II, 704.)

4) Stellung der Philosophie zum Quietismus.

Das Thema des Quietismus und Asketismus dahingestellt sein lassen darf keine Philosophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil dasselbe mit dem aller Metaphysik und Ethik dem Stoffe nach identisch ist. (W. II, 704.)

Jede Philosophie, welche consequenterweise die quietistische Denkart verwerfen muß, was nur geschehen kann, indem sie die Repräsentanten derselben für Betrüger oder Verrückte erklärt, muß schon dieserhalb nothwendig falsch sein. In diesem Falle nun aber befinden sich alle europäischen Systeme mit Ausnahme des Schopenhauerschen. (W. II, 704.)

Quietiv.

1) Gegensatz zwischen Quietiv und Motiv.

Der Wille ist zwar in allen seinen Erscheinungen der Nothwendigkeit unterworfen, aber an sich selbst ist er frei, ja allmächtig. (Vergl. unter Freiheit: Die Freiheit als metaphysische Eigenschaft.) Diese Freiheit, diese Allmacht nun, als deren Aeußerung und Abbild die ganze sichtbare Welt, ihre Erscheinung, dasteht und den Gesetzen gemäß, welche die Form der Erkenntniß mit sich bringt, sich fortschreitend entwickelt, — kann auch, und zwar da, wo ihr in ihrer vollendetsten Erscheinung (im Menschen) die vollkommen adäquate Kenntniß ihres eigenen Wesens aufgegangen ist, von Neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins, das Selbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntniß, wie im Einzelnen, so im Ganzen, für sie stets Motiv bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntniß wird ihr ein Quietiv, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist der Gegensatz der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. (W. I, 363.) Der Wille bejaht sich selbst, besagt: indem in seiner Objectität, d. i. der Welt und dem Leben, sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs; sondern eben dieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang,

so jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen. — Das Gegentheil hiervon, die Verneinung des Willens zum Leben zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntniß des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt. (W. I, 336.)

2) Beschaffenheit der als Quietiv wirkenden Erkenntniß.

Die als Quietiv wirkende Erkenntniß ist keine abstracte, sondern eine intuitive, in der lebendigen Durchschauung des principii individuationis bestehende. Während Der, welcher noch im principio individuationis, folglich im Egoismus, befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältniß zu seiner Person erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Wollens werden; so faßt hingegen die zum Quietiv alles und jedes Wollens werdende Erkenntniß das Ganze, das Wesen der Dinge an sich intuitiv auf. (W. I, 336. 448. 299. Vergl. auch unter Individuation: Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatze zu der es durchschauenden.)

3) Darstellung der als Quietiv wirkenden Erkenntniß durch die Kunst.

In den höchsten und bewunderswürdigsten Leistungen der Malerkunst, den Bildern, welche den eigentlichen, d. h. den ethischen Geist des Christenthums für die Anschauung offenbaren, durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind, also in den Heiligenbildern, besonders in den Augen der Heiligen, sehen wir den Ausdruck, den Wiederschein der vollkommensten Erkenntniß, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntniß in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, Motive für dieselben liefert, sondern im Gegentheil ein Quietiv alles Wollens geworden ist. (W. I, 274 fg.)

Auch das ächte Trauerspiel führt uns Individuen vor, deren Erkenntniß, geläutert und gesteigert durch das Leiden, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das principium individuationis, von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen Motive ihre Macht verlieren, und statt ihrer die vollkommene Erkenntniß des Wesens der Welt, als Quietiv des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt. (W. I, 298 fg.; II, 494 fg.)

R.

Racen, des Menschengeschlechts.

1) Die drei ursprünglichen Racen.

Es giebt nur drei bestimmt gesonderte Typen, die auf ursprüngliche Racen deuten: den kaukasischen, den mongolischen und den äthiopischen Typus. (P. II, 167.)

2) Unwesentlichkeit der Farbe für die Raceneintheilung.

Nach Büffons Vorgang reden die Ethnographen noch immer ganz getrost von der weißen, der gelben, der rothen und der schwarzen Race, indem sie ihren Eintheilungen hauptsächlich die Farbe zum Grunde legen, während in Wahrheit diese gar nichts Wesentliches ist und ihr Unterschied keinen andern Ursprung hat, als die größere oder geringere, und frühere oder spätere Entfernung eines Stammes von der heißen Zone, als in welcher allein das Menschengeschlecht indigen ist und daher außerhalb ihrer nur unter künstlicher Pflege, indem es, wie die exotischen Pflanzen, im Treibhause überwintert, bestehen kann, dabei aber allmälig, und zwar zunächst in der Farbe, ausartet. Daß, nach der Abbleichung, die Farbe der mongolischen Race etwas gelblicher ausfällt, als die der kaukasischen, kann allerdings in einem Racenunterschiede begründet sein. (P. II, 170.)

3) Niedrige Stufe der Neger.

Es ist nicht zu bezweifelnde Thatsache, daß die Neger mehr Körperkraft haben, als die Menschen der andern Racen, daß sie folglich, was ihnen an Sensibilität abgeht, an Irritabilität mehr haben. Dadurch aber stehen sie den Thieren näher, als welche alle, im Verhältniß ihrer Größe, mehr Muskelkraft haben, als der Mensch. (P. II, 177. Ueber die Irritabilität als den Hauptcharakter des Thieres vergl. unter Lebenskraft: Die drei Functionen der Lebenskraft.) Daß die Neger vorzugsweise und im Großen in Sclaverei gerathen sind, ist offenbar eine Folge davon, daß sie, gegen die andern Menschenracen, an Intelligenz zurückstehen, welches jedoch der Sache keine Berechtigung giebt. (N. 50.) Die intellectuell niedrige Stufe der Neger zeigt sich auch an ihrem Schädel (P. II, 182) und an ihrer Geselligkeit. (P. I, 349.)

Rache. Rachsucht.

1) Gegensatz zwischen Rache und Strafe.

Das Gesetz und die Vollziehung desselben, die Strafe, sind wesentlich auf die Zukunft gerichtet (wollen abschrecken von Beeinträchtigung

fremder Rechte), nicht auf die Vergangenheit. Dies unterscheidet Strafe von Rache, welche letztere lediglich durch das Geschehene, also das Vergangene als solches, motivirt ist. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, ist Rache und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man selbst verursacht hat, sich über das selbst erlittene zu trösten. Solches ist Bosheit und Grausamkeit, und ethisch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir Jemand zugefügt, befugt mich keineswegs, ihm Unrecht zuzufügen. Vergeltung des Bösen mit Bösem, ohne weitere Absicht, ist weder moralisch, noch sonst, durch irgend einen vernünftigen Grund zu rechtfertigen. — Zweck für die Zukunft unterscheidet Strafe von Rache, und diesen hat die Strafe nur dann, wann sie zur Erfüllung eines Gesetzes vollzogen wird. (W. I, 411 fg.)

2) Verwandtschaft der Rachsucht mit der Bosheit.

Mit der Bosheit verwandt ist die Rachsucht, die das Böse mit Bösem vergilt nicht aus Rücksicht auf die Zukunft, welches der Charakter der Strafe ist, sondern blos wegen des Geschehenen, Vergangenen, als solchen, also uneigennützig, nicht als Mittel, sondern als Zweck, um an der Qual des Beleidigers, die man selbst verursacht, sich zu weiden. (Vergl. Böse. Bosheit.) Was die Rache von der reinen Bosheit unterscheidet und in etwas entschuldigt, ist ein Schein des Rechts; sofern nämlich der selbe Act, der jetzt Rache ist, wenn er gesetzlich, d. h. nach einer vorher bestimmten und bekannten Regel und in einem Verein, der sie sanctionirt hat, verfügt würde, Strafe, also Recht sein würde. (W. I, 430 fg.)

3) Ein mit der gemeinen Rache nicht zu verwechselnder Zug in der menschlichen Natur.

Wir sehen bisweilen einen Menschen über ein großes Unbild, das er erfahren, ja vielleicht nur als Zeuge erlebt hat, so tief empört werden, daß er sein eigenes Leben mit Ueberlegung und ohne Rettung daran setzt, um Rache an dem Ausüber jenes Frevels zu nehmen. Wir sehen ihn etwa einen mächtigen Unterdrücker Jahre lang aufsuchen, endlich ihn morden und dann selbst auf dem Schaffot sterben, wie er vorhergesehen, ja oft gar nicht zu vermeiden suchte, indem sein Leben nur noch als Mittel zur Rache Werth für ihn behalten hatte. Diese Art der Vergeltungssucht ist sehr verschieden von der gemeinen Rache, die das erlittene Leid durch den Anblick des verursachten mildern will; ja, sie bezweckt nicht sowohl Rache, als Strafe; denn in ihr liegt eigentlich die Absicht einer Wirkung auf die Zukunft. Der Wille zum Leben bejaht sich zwar in einem solchen aus Unwillen über ein empörendes Unbild die Rache bis zur Selbstopferung treibenden Menschen noch, hängt aber nicht mehr an der einzelnen Erscheinung, dem Individuo, sondern umfaßt die Idee des Menschen und will ihre Erscheinung

rein erhalten von solchem ungeheuern Unbild. Es ist ein seltener, erhabener Charakterzug, durch welchen der Einzelne sich opfert, indem er sich zum Arm der ewigen Gerechtigkeit zu machen strebt, deren eigentliches Wesen er noch verkennt. (W. I, 423 fg. Vergl. auch unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.)

4) Psychologische Erklärung der Süßigkeit der Rache.

Alles von der Natur, oder dem Zufall, oder Schicksal auf uns geworfene Leiden ist, ceteris paribus, nicht so schmerzlich, wie das, welches fremde Willkür über uns verhängt. Denn in dem aus Natur und Zufall entspringenden Leiden erkennen und bejammern wir mehr das gemeinsame Loos der Menschheit, als unser eigenes; hingegen hat das Leiden durch fremde Willkür eine ganz eigenthümliche, bittere Zugabe zu dem Schmerz, oder Schaden selbst, nämlich das Bewußtsein fremder Ueberlegenheit, bei eigener Ohnmacht dagegen. Jene bittere Zugabe ist blos durch Rache zu neutralisiren. Indem wir nämlich dem Beeinträchtiger wieder Schaden zufügen, zeigen wir unsere Ueberlegenheit über ihn und annulliren dadurch den Beweis der seinigen. Dies giebt dem Gemüthe die Befriedigung, nach der es dürstete. Demgemäß wird, wo viel Stolz, oder Eitelkeit ist, auch viel Rachsucht sein. (P. II, 623 fg.)

5) Wodurch der Genuß der Rache vergällt wird.

Wie jeder erfüllte Wunsch sich, mehr oder weniger, als Täuschung entschleiert; so auch der nach Rache. Meistens wird der von derselben gehoffte Genuß uns vergällt durch das Mitleid; ja, oft wird die genommene Rache nachher das Herz zerreißen und das Gewissen quälen; das Motiv zu derselben wirkt nicht mehr, und der Beweis unserer Bosheit bleibt vor uns stehen. (P. II, 624.)

Rang.

1) Werth und Wirkung des Ranges.

Was wir in der Welt vorstellen, d. h. in den Augen Anderer sind, läßt sich eintheilen in Ehre, Rang und Ruhm.

Der Rang, so wichtig er in den Augen des großen Haufens und der Philister, und so groß sein Nutzen im Getriebe der Staatsmaschine sein mag, ist ein conventioneller, d. h. eigentlich ein simulirter Werth; seine Wirkung ist eine simulirte Hochachtung, und das Ganze eine Komödie für den großen Haufen. (P. I, 382.)

2) Gegensatz zwischen der Rangliste der Natur und der Rangliste der Gesellschaft. (S. Gesellschaft.)

Rankengewächse.

Einen deutlichen Beleg der Willensäußerung in Pflanzen geben die Rankengewächse, welche, wenn keine Stütze zum Anklammern in der

Nähe ist, eine solche suchend, ihr Wachsthum immer nach dem schattigsten Ort hin richten, sogar nach einem Stück dunkel gefärbten Papiers, wohin man es auch legen mag; hingegen fliehen sie Glas, weil es glänzt. (N. 63.)

Raserei, s. Wahnsinn.

Rath. Rathgeber.

In jedem Andern ein mögliches Mittel zu unsern Zwecken, also ein Werkzeug zu suchen, diese aus dem Egoismus entspringende Sinnesart liegt beinahe schon in der Natur des menschlichen Blicks. Daß wir diese Sinnesart bei Andern voraussetzen, zeigt sich unter andern auch daran, daß wenn wir von Jemanden Auskunft oder Rath verlangen, wir alles Vertrauen zu seinen Aussagen verlieren, sobald wir entdecken, daß er irgend ein, wenn auch nur kleines, oder entferntes Interesse bei der Sache haben könnte. Denn da setzen wir sogleich voraus, er werde uns zum Mittel seiner Zwecke machen, und seinen Rath daher nicht seiner Einsicht, sondern seiner Absicht gemäß ertheilen. Andererseits wird in solchem Falle bei unserer Frage: „Was soll ich thun?" dem Andern oft gar nichts Anderes einfallen, als was wir seinen Zwecken gemäß zu thun hätten. Dies also wird er sogleich und wie mechanisch antworten, ehe nur die Frage zum Forum seines wirklichen Urtheils gelangen konnte. So überwiegend ist der Einfluß des Willens über den der Erkenntniß. (E. 163 fg.)

Die erfahrenen Menschen wissen, daß zwischen Leuten, die in irgend einem Verhältnisse zu einander stehen, eine aufrichtige, unbefangene Gesinnung beinahe unmöglich ist, sondern stets eine gewisse Spannung durch Aufmerken auf unsern nahen oder entfernten Vortheil Statt hat; sie bedauern, aber sie wissen, daß es so ist und gehen nun mit Freuden und Vertrauen aus der Mitte der ihrigen dem Wildfremden entgegen, um sich ihm aufzuschließen; daher sind Mönche, die dem Leben entsagt haben und alle solche ähnliche Menschen, so gute Rathgeber und Vertraute. (H. 453 fg.)

Rationalismus.

I. **Der philosophische Rationalismus.**

In der Philosophie besteht ein Gegensatz zwischen Rationalismus und Illuminismus. (S. unter Philosophie: Methode der Philosophie.)

II. **Der theologische Rationalismus.**

1) Der Streit zwischen Supranaturalismus und Rationalismus.

Auf dem Verkennen der allegorischen Natur jeder Religion beruht der in unsern Tagen so anhaltend geführte Streit zwischen Supra-

naturalisten und Rationalisten. Beide nämlich wollen das Christenthum sensu proprio wahr haben; in diesem Sinne wollen die erstern es ohne Abzug, gleichsam mit Haut und Haar, behaupten, wobei sie den Kenntnissen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber einen schweren Stand haben. Die Andern hingegen suchen alles eigenthümlich Christliche hinauszuexegesiren, wonach sie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio, noch sensu allegorico wahr ist, vielmehr eine bloße Platitüde, beinahe nur Judenthum, oder höchstens Pelagianismus, und, was das Schlimmste, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Christenthum durchaus fremd ist. (W. II, 184. 692. G. 122.)

Die Rationalisten sind ehrliche Leute, jedoch platte Gesellen, die vom tiefen Sinne des neutestamentlichen Mythos (von der Erbsünde und der Versöhnung durch den Erlöser) keine Ahndung haben und nicht über den jüdischen Optimismus hinaus können. Sie wollen die nackte, trockene Wahrheit im Historischen, wie im Dogmatischen. Man kann sie dem Euhemerismus des Alterthums vergleichen. Freilich ist, was die Supranaturalisten bringen, im Grunde eine Mythologie; aber dieselbe ist das Vehikel wichtiger, tiefer Wahrheiten, welche dem Verständniß des großen Haufens nahe zu bringen auf anderem Wege nicht möglich wäre. Der gemeinsame Irrthum beider Parteien ist, daß sie in der Religion die unverschleierte, trockene, buchstäbliche Wahrheit suchen, während sie doch nur eine Wahrheit hat, wie sie dem Volke angemessen ist, eine indirecte, symbolische, allegorische. Die Supranaturalisten wollen die Allegorie des Christenthums als an sich wahr behaupten; die Rationalisten wollen sie umdeuteln und modeln, bis sie, so nach ihrem Maßstabe, an sich wahr sein könne. Die Rationalisten sagen zu den Supranaturalisten: „eure Lehre ist nicht wahr." Diese hingegen zu jenen: „eure Lehre ist kein Christenthum." Beide haben Recht. Während aber doch der Supranaturalismus allegorische Wahrheit hat, kann man dem Rationalismus gar keine zuerkennen. Wer ein Rationalist sein will, muß ein Philosoph sein und als solcher sich von aller Auctorität emancipiren. Will man aber ein Theolog sein; so sei man consequent und verlasse nicht das Fundament der Auctorität. Entweder glauben, oder philosophiren! was man erwählt, sei man ganz. Aber glauben, bis auf einen gewissen Punkt und nicht weiter, und eben so philosophiren bis auf einen gewissen Punkt und nicht weiter, — Dies ist die Halbheit, welche den Grundcharakter des Rationalismus ausmacht. Hingegen sind die Rationalisten moralisch gerechtfertigt, sofern sie ganz ehrlich zu Werke gehen und nur sich selbst täuschen; während die Supranaturalisten doch wohl mit ihrem Ausgeben einer bloßen Allegorie für baare Wahrheit meistens absichtlich Andere zu täuschen suchen. Während die Rationalisten flache Gesellen ohne Sinn für den Geist des Christenthums sind, so sind die Supranaturalisten bisweilen etwas viel Schlimmeres, nämlich Pfaffen im ärgsten Sinne des Wortes. (P. II, 415—418. 689.)

2) Gefährlichkeit des Rationalismus für die Religion.

Der Versuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, versetzt sie in die andere Klasse der Metaphysik, in die, welche ihre Beglaubigung **in sich selbst** hat (vergl. unter **Metaphysik**: Unterschied zweier Arten von Metaphysik), also auf einen fremden Boden, auf den der philosophischen Systeme, und sonach in den Kampf, den diese, auf ihrer eigenen Arena, gegen einander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das schwere Geschütz der Kritik der reinen Vernunft; sich aber dahin zu begeben, wäre für sie offenbare Vermessenheit. (W. II, 185.)

In der christlichen Religion ist das Dasein Gottes eine ausgemachte Sache und über alle Untersuchung erhaben. So ist es Recht; denn dahin gehört es und ist daselbst durch Offenbarung begründet. Es ist daher ein Mißgriff der Rationalisten, wenn sie, in ihren Dogmatiken, das Dasein Gottes anders, als aus der Schrift, zu beweisen versuchen; sie wissen in ihrer Unschuld nicht, wie gefährlich diese Kurzweil ist. (P. I, 115.)

3) Widerspruch des Rationalismus mit der Bibel.

Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, greifen, indem sie nur an der Schale zu arbeiten wähnen, geradezu sein innerstes Wesen an; durch ihr Bemühen, seinen Gegenstand abstract zu fassen, sublimiren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt, deren Umriß unter dem Streben, die menschliche Figur zu vermeiden, allmälig ganz verfließt; wodurch denn der kindliche Grundgedanke selbst endlich zu nichts verflüchtigt wird. Den rationalistischen Theologen, denen dergleichen Versuche eigenthümlich sind, kann man überdies vorwerfen, daß sie geradezu mit der heiligen Urkunde in Widerspruch treten, welche sagt: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde; zum Bilde Gottes schuf er ihn." (P. I, 127.)

Raum.

1) Das eigenthümliche Gesetz, nach welchem die Theile des Raumes einander bestimmen.

Das eigenthümliche Gesetz, nach welchem die Theile des Raumes (und der Zeit) einander bestimmen, ist eine besondere Gestalt des Satzes vom zureichenden Grunde: der **Seinsgrund**. (G. 131. Vergl. unter **Grund**: Grund des Seins, und unter **Geometrie**: Inhalt der Geometrie.)

2) Idealität des Raumes.

Der einleuchtendste und zugleich einfachste Beweis der **Idealität des Raumes** ist, daß wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können. Blos ausleeren können wir ihn. Aber ihn

selbst können wir auf keine Weise los werden. Was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen, er ist da und hat nirgends ein Ende; denn er liegt allem unserm Vorstellen zu Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dies beweist ganz sicher, daß er unserm Intellect selbst angehört, ein integrirender Theil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches danach die bunte Objecten-Welt aufgetragen wird, liefert. Ist nun aber der Raum offenbar eine Function, ja eine Grundfunction unsers Intellects selbst; so erstreckt sich die hieraus folgende Idealität auch auf alles Räumliche, sofern es räumlich ist, also sofern es Gestalt, Größe und Bewegung hat. Auch die so genauen und richtig zutreffenden astronomischen Berechnungen sind nur dadurch möglich, daß der Raum eigentlich in unserm Kopfe ist. Daß der Kopf im Raume sei, hält ihn nicht ab, einzusehen, daß der Raum doch nur im Kopfe ist. (P. II, 46 fg.; I, 18 fg. G. 82. W. II, 37—40 und 55, Tafel der Praedicabilia a priori des Raumes. Vorrede S. XIII—XVI. H. 329. Ueber das Hellsehen als eine Bestätigung der Idealität des Raumes s. Magie und Magnetismus.)

3) Gegensatz zwischen Raum und Zeit in Hinsicht auf die abstracte Erkenntniß.

Eine Eigenthümlichkeit unsers Erkenntnißvermögens, die man nicht bemerken konnte, so lange der Unterschied zwischen anschaulicher und abstracter Erkenntniß nicht vollkommen deutlich gemacht war, ist diese, daß die Verhältnisse des Raumes nicht unmittelbar und als solche in die abstracte Erkenntniß übertragen werden können, sondern hiezu allein die zeitlichen Größen, die Zahlen geeignet sind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entsprechenden abstracten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Will man also von den räumlichen Verhältnissen abstracte Erkenntniß haben, so müssen sie erst in zeitliche Verhältnisse, d. h. in Zahlen, übertragen werden; deswegen ist nur die Arithmetik, nicht die Geometrie, allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik übersetzt werden, wenn sie Mittheilbarkeit, genaue Bestimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktische haben soll. Die Nothwendigkeit, daß der Raum mit seinen drei Dimensionen in die Zeit, welche nur eine Dimension hat, übersetzt werden muß, wenn man eine abstracte Erkenntniß seiner Verhältnisse haben will, diese Nothwendigkeit ist es, welche die Mathematik so schwierig macht. — Während der Raum sich sehr für die Anschauung eignet und mittelst seiner drei Dimensionen selbst complicirte Verhältnisse leicht übersehen läßt, dagegen der abstracten Erkenntniß sich entzieht; so geht umgekehrt die Zeit zwar leicht in die abstracten Begriffe ein, giebt dagegen der Anschauung sehr wenig. Unsere Anschauung der Zahlen in ihrem eigenthümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raumes, geht kaum bis Zehn, darüber hinaus haben wir nur noch abstracte Begriffe, nicht mehr anschauliche Erkenntniß

der Zahlen; hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraischen Zeichen genau bestimmte abstracte Begriffe. (W. I, 64 fg.)

4) Die Vereinigung von Raum und Zeit als Bedingung der Vorstellung der Dauer. (S. Dauer.)

5) Die Vereinigung von Raum und Zeit als Bedingung der Vorstellung der Materie.

Raum und Zeit, jedes für sich, sind auch ohne die Materie anschaulich vorstellbar; die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich ist, setzt den Raum voraus, und ihr Wirken, in welchem ihr ganzes Dasein besteht, betrifft immer eine Veränderung, also eine Bestimmung der Zeit. (W. I, 10—13. Vergl. unter Materie: Die reine Materie und ihre apriorischen Bestimmungen.)

6) Raum und Zeit als das Princip der Individuation. (S. Individuation.)

7) Raum und Zeit als das Grundgerüst und der Grundtypus der erscheinenden Welt.

Weil alle Dinge der Welt die Objectität des einen und selben Willens, folglich dem innern Wesen nach identisch sind; so muß nicht nur jene (besonders von der Schelling'schen Naturphilosophie nachgewiesene) unverkennbare Analogie zwischen ihnen sein und in jedem Unvollkommneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommneren zeigen; sondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorstellung angehören, so läßt sich sogar annehmen, daß schon in den allgemeinsten Formen der Vorstellung, in diesem eigentlichen Grundgerüst der erscheinenden Welt, also in Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles Dessen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweisen sei. Es scheint eine dunkele Erkenntniß hievon gewesen zu sein, welche der Kabbala und aller mathematischen Philosophie der Pythagoräer, auch der Chinesen im Y-king, den Ursprung gab; und auch in der Schelling'schen Schule finden wir bei ihren mannigfaltigen Bestrebungen, die Analogie zwischen allen Erscheinungen der Natur an das Licht zu ziehen, auch manche, wiewohl unglückliche Versuche, aus den bloßen Gesetzen des Raumes und der Zeit Naturgesetze abzuleiten. Indessen kann man nicht wissen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Bestrebungen realisiren wird. (W. I, 171.)

Es ist sehr bemerkenswerth, wie die Grundformen der Objectivation des Willens, nämlich Zeit, Raum und Causalität, auch gerade die Quelle aller Leiden des Lebens, ihrer ganzen Möglichkeit nach sind. So ist vermöge der Zeit das Hinschwinden, Verlieren, Sterben, das Nichtige und Vergängliche aller Dinge; vermöge des Raumes die beständigen Durchkreuzungen und gegenseitigen

Hemmungen aller Willenserscheinungen und ihres Strebens; endlich vermöge der Causalität alles Leiden überhaupt, da es durch Einwirkung der Körper auf einander allein entsteht. Man sieht, daß das Grundgerüst zur Offenbarung des Wesens des Willens auch sogleich den innern Widerspruch, die Nichtigkeit und Unsäligkeit, die diesem Wesen ankleben und das Ganze seiner Erscheinung begleiten, unmittelbar kund thun mußte. Da alles Leiden seiner Natur nach empirisch ist, muß es freilich die Form der Erfahrung zur Grundlage haben. (H. 421.)

8) Ob die Welt im Raume begränzt ist.

Das Gesetz der Causalität giebt blos in Hinsicht auf die Zeit, nicht auf den Raum, nothwendige Bestimmungen an die Hand und ertheilt uns zwar a priori die Gewißheit, daß keine erfüllte Zeit je an eine ihr vorhergegangene leere gränzen und keine Veränderung die erste sein konnte, nicht aber darüber, daß ein erfüllter Raum keinen leeren neben sich haben kann. Insofern wäre über Letzteres keine Entscheidung a priori möglich. Jedoch liegt die Schwierigkeit, die Welt im Raume als begränzt zu denken, darin, daß der Raum selbst nothwendig unendlich ist, und daher eine begränzte endliche Welt in ihm, so groß sie auch sei, zu einer unendlich kleinen Größe wird, so daß die Frage entsteht, wozu denn der übrige Raum da sei, welches Vorrecht denn der erfüllte Theil des Raumes vor dem unendlichen, leer gebliebenen, gehabt hätte. Andererseits wieder kann man nicht fassen, daß kein Fixstern der äußerste im Raume sein sollte. Die Sache sieht also wirklich einer Antinomie sehr ähnlich, sofern bei der einen, wie bei der andern Annahme, bedeutende Uebelstände sich hervorthun. (W. I, 587 fg. P. I, 114. H. 345.)

Rausch.

1) Verminderung der intellectuellen Freiheit durch den Rausch.

Der Rausch ist ein Zustand, der zu Affecten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellungen erhöht, das Denken in abstracto dagegen schwächt und dabei noch die Energie des Willens steigert. Durch ihn wird die intellectuelle Freiheit (vergl. unter Freiheit: Eintheilung der praktischen Freiheit) vermindert oder partiell aufgehoben. An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Thaten tritt daher hier die für den Rausch selbst; daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich hier die intellectuelle Freiheit zum Theil aufgehoben ist. (E. 100 fg.)

2) Einfluß des Rausches auf das Gedächtniß. (S. unter Gedächtniß: Die auf das Gedächtniß wirkenden Einflüsse.)

Real, s. Ideal.

Realismus, s. Idealismus.

Realität.

1) Unterschied zwischen Realität und Wahrheit. (S. Irrthum.)

2) Gegensatz zwischen Realität und Schein. (S. Irrthum.)

3) Die Gegenwart als alleinige Form der Realität. (S. Gegenwart.)

4) Realität der Außenwelt. (S. Außenwelt.)

5) Bedingung der empirischen Realität.

Die empirischen, zum gesetzmäßigen Complex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen in den Formen des Raumes und der Zeit zugleich, und sogar ist eine innige Vereinigung beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaßen wie ein Product aus seinen Factoren erwächst. Was diese Vereinigung schafft, ist der Verstand, der mittelst seiner ihm eigenthümlichen Function jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn selbst, die empirische Realität hervorgeht, als eine Gesammtvorstellung, welche einen durch die Formen des Satzes vom Grunde zusammengehaltenen Complex bildet. (G. 29 fg.)

Recension. Recensenten, s. Litteraturzeitungen.

Rechnen, s. Arithmetik.

Recht.

1) Negativität des Begriffs des Rechts.

Der Begriff Unrecht ist der ursprüngliche und positive; der ihm entgegengesetzte des Rechts ist der abgeleitete und negative. Der Begriff Recht enthält nämlich blos die Negation des Unrechts, und ihm wird jede Handlung subsumirt, welche nicht Unrecht, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens zur stärkern Bejahung des eigenen ist. (W. I, 400.) Die Ungerechtigkeit oder das Unrecht besteht allemal in der Verletzung eines Andern. Daher ist der Begriff des Unrechts ein positiver und dem des Rechts vorhergängig, als welcher der negative ist und blos die Handlungen bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun. (E. 216 fg.) Ein Recht zu etwas, oder auf etwas haben, heißt nichts weiter, als es thun, oder aber es nehmen, oder benutzen können, ohne dadurch irgend einen andern zu verletzen. Hieraus erhellt auch die Sinnlosigkeit mancher Fragen, z. B. ob wir das Recht haben, uns das Leben zu nehmen. (P. II, 257.) Die Verletzung, in welcher das Unrecht besteht, kann entweder die Person, oder das Eigenthum, oder die Ehre betreffen. Hienach sind denn die Menschenrechte leicht

zu bestimmen: Jeder hat das Recht, alles Das zu thun, wodurch er Keinen verletzt. (P. II, 257.)

Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat seine hauptsächliche Anwendung und ohne Zweifel auch seine erste Entstehung gefunden in den Fällen, wo versuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selbst wieder Unrecht sein kann, also Recht ist; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, blos an sich und abgerissen betrachtet, Unrecht wäre und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. (W. I, 400 fg.)

Weil die Forderung der Gerechtigkeit blos negativ ist, läßt sie sich erzwingen; denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hiezu ist der Staat. (E. 217. P. II, 258. W. I, 406 fg.)

2) Unabhängigkeit des Rechts vom Staate.

Unrecht und Recht sind blos moralische Bestimmungen, d. h. solche, welche hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich Gültigkeit haben. Diese rein moralische Bedeutung ist die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menschen als Menschen, nicht als Staatsbürger, haben, die folglich auch im Naturzustande, ohne alles positive Gesetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles dessen ausmacht, was man deshalb Naturrecht genannt hat, besser aber moralisches Recht hieße, da seine Gülltigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, sondern auf das Thun und die aus diesem dem Menschen erwachsende Selbsterkenntniß seines individuellen Willens, welche Gewissen heißt, sich erstreckt. (W. I, 402 fg.)

Die, welche mit Spinoza leugnen, daß es außer dem Staat ein Recht gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des Schutzes ist das Recht freilich nur im Staate versichert, aber es selbst ist von diesem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es blos unterdrückt, nie aufgehoben werden. (W. II, 680. Vergl. Gesetzgebung.) Jedoch ist zwischen Eigenthumsrecht und Strafrecht zu unterscheiden. Jenes giebt es auch im Naturzustande, dieses aber nur im Staate. (Vergl. weiter unten Strafrecht.)

3) Das positive Recht.

Die Gesetzgebung borgt von der Moral jenes Kapitel, welches die Rechtslehre ist und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und des Unrechts die genaue Gränze zwischen beiden bestimmt, einzig und allein, um dessen Kehrseite zu benutzen und alle die Gränzen, welche die Moral als unüberschreitbar, wenn man nicht Unrecht thun will, angiebt, von der andern Seite zu betrachten, als die Gränzen, deren Ueberschrittenwerden von Andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht leiden will, und von denen man also Andere

zurückzutreiben ein Recht hat. Daher diese Gränzen nun, von der möglicherweise passiven Seite aus, durch Gesetze vervollwerkt werden. Es ergiebt sich, daß, wie man, recht witzig, den Geschichtschreiber einen umgewandten Propheten genannt hat, der Rechtslehrer der umgewandte Moralist ist, und daher auch die Rechtslehre im eigentlichen Sinne, d. h. die Lehre von den Rechten, welche man behaupten darf, die umgewandte Moral ist, in dem Kapitel, wo diese die Rechte lehrt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und seiner Negation, des Rechts, der ursprünglich moralisch ist, wird juridisch durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der activen auf die passive Seite, also durch Umwendung. (W. I, 407. E. 218 fg.)

Die Gesetzgebung entlehnt die reine Rechtslehre, oder die Lehre vom Wesen und den Gränzen des Rechts und des Unrechts, von der Moral, um dieselbe nun zu ihren der Moral fremden Zwecken von der Kehrseite anzuwenden und danach positive Gesetzgebung und die Mittel zur Aufrechthaltung derselben, d. h. den Staat, zu errichten. Die positive Gesetzgebung ist also die von der Kehrseite angewandte rein moralische Rechtslehre. (Vergl. Gesetzgebung.) Diese Anwendung kann mit Rücksicht auf eigenthümliche Verhältnisse und Umstände eines bestimmten Volkes geschehen. Aber nur wenn die positive Gesetzgebung im Wesentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre bestimmt ist und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre sich nachweisen läßt, ist die entstandene Gesetzgebung eigentlich ein positives Recht, und der Staat ein rechtlicher Verein. Widrigenfalls ist hingegen die positive Gesetzgebung Begründung eines positiven Unrechts, ist selbst ein öffentlich zugestandenes erzwungenes Unrecht. Dergleichen ist jede Despotie, die Verfassung der meisten Mohammedanischen Reiche, dahin gehören sogar manche Theile vieler Verfassungen, z. B. Leibeigenschaft, Frohn u. dgl. m. (W. I, 409.)

4) Gleichheit der Rechte. (S. Gleichheit.)

5) Eigenthumsrecht. (S. Eigenthum.)

6) Geburtsrecht. (S. Adel.)

7) Strafrecht.

a) Princip des Strafrechts.

Dem Strafrecht sollte das Princip zum Grunde liegen, daß eigentlich nicht der Mensch, sondern nur die That gestraft wird, damit sie nicht wiederkehre; der Verbrecher ist blos der Stoff, an dem die That gestraft wird, damit dem Gesetze, welchem zufolge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Nach Kants Darstellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, ist es nicht die That, sondern der Mensch, welcher gestraft wird. (W. II, 683; I, 411. E. 101. Vergl. unter Gesetz: Zweck der Strafgesetze.)

b) Bedingung des Strafrechts.

Außer dem Staate (im Naturzustande) giebt es zwar Eigenthumsrecht (vergl. Eigenthum), aber kein Strafrecht. Alles Recht zu strafen ist allein durch das positive Gesetz begründet, welches vor dem Vergehen diesem eine Strafe bestimmt hat, deren Androhung, als Gegenmotiv, alle etwaigen Motive zu jenem Vergehen überwiegen sollte. Dieses positive Gesetz ist anzusehen als von allen Bürgern des Staates sanctionirt und anerkannt. (W. I, 410.)

8) Völkerrecht.

Indem die Völker den Grundsatz, stets nur defensiv, nie aggressiv gegen einander sich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That, aufstellen, erkennen sie das Völkerrecht. Dieses ist im Grunde nichts Anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann. Demgemäß besteht dasselbe in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker mit einander, dessen Aufrechthaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Processe auf Grund desselben ist die öffentliche Meinung. (W. II, 681.)

9) Bedingung der Durchführung des Rechts.

Im Allgemeinen ließe sich die Hypothese aufstellen, daß das Recht von einer analogen Beschaffenheit sei, wie gewisse chemische Substanzen, die sich nicht rein und isolirt, sondern höchstens nur mit einer geringen Beimischung, die ihnen zum Träger dient, oder die nöthige Consistenz ertheilt, darstellen lassen, daß demnach auch das Recht, wenn es in der wirklichen Welt Fuß fassen und sogar herrschen soll, eines geringen Zusatzes von Willkür und Gewalt nothwendig bedürfe, um, seiner eigentlichen nur idealen und daher ätherischen Natur ungeachtet, in dieser realen und materialen Welt wirken und bestehen zu können, ohne sich zu evaporiren und davon zu fliegen, in den Himmel, wie dies beim Hesiodus geschieht. Als eine solche nothwendige chemische Basis, oder Legirung, mag wohl anzusehen sein alles Geburtsrecht, alle erblichen Privilegien, jede Staatsreligion und manches Andere, indem erst auf einer wirklich festgestellten Grundlage dieser Art das Recht sich geltend machen und consequent durchführen ließe. (P. II, 268 fg. Vergl. auch unter Gewalt: Unentbehrlichkeit der Gewalt für die Verwirklichung des Rechts.)

10) Verhältniß des Rechts zur Pflicht. (S. Pflicht.)

Rechtfertigung, durch den Glauben, s. unter Christenthum: Kern der christlichen Glaubenslehre.

Rechtlichkeit.

1) Unächtheit der zur Schau getragenen Rechtlichkeit.

Man würde sich in einem großen und sehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menschen moralischen Ursprungs wären. Vielmehr ist zwischen der Gerechtigkeit, welche die Menschen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens meistens ein analoges Verhältniß, wie zwischen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jene, zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Gesinnung, welche über jeden Zweifel erhaben sein will, nebst der hohen Indignation, welche durch die leiseste Andeutung eines Verdachtes in dieser Hinsicht rege wird und bereit ist, in den feurigsten Zorn überzugehen, — dies Alles wird nur der Unerfahrene und Einfältige sofort für baare Münze und Wirkung eines zarten moralischen Gefühls oder Gewissens nehmen. (E. 187. Vergl. Ehrlichkeit.)

2) Worauf die im Verkehr ausgeübte Rechtlichkeit beruht.

In Wahrheit beruht die allgemeine, im menschlichen Verkehr ausgeübte und als felsenfeste Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptsächlich auf zwei äußern Nothwendigkeiten: erstlich auf der gesetzlichen Ordnung, mittelst welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eines Jeden schützt, und zweitens auf der erkannten Nothwendigkeit des guten Namens, oder der bürgerlichen Ehre, zum Fortkommen in der Welt. (E. 187—190.)

3) Die wahrhaft rechtlichen Leute. (S. unter Ehrlichkeit: Wesen der wahrhaft ehrlichen Leute.)

Rechtslehre.

1) Die reine Rechtslehre.

Die reine Rechtslehre ist ein Kapitel der Moral und bezieht sich direct blos auf das Thun, nicht auf das Leiden. Denn nur jenes ist Aeußerung des Willens, und diesen allein betrachtet die Moral. Leiden ist blos Begebenheit; blos indirect kann die Moral auch das Leiden berücksichtigen, nämlich allein um nachzuweisen, daß, was blos geschieht, um kein Unrecht zu leiden, kein Unrechtthun ist. — Die Ausführung jenes Kapitels der Moral würde zum Inhalt haben die genaue Bestimmung der Gränze, bis zu welcher ein Individuum in der Bejahung des schon in seinem Leibe objectivirten Willens gehen kann, ohne daß dieses zur Verneinung eben jenes Willens, sofern er in einem andern Individuo erscheint, werde, und sodann auch der Handlungen, welche diese Gränze überschreiten, folglich Unrecht sind und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer also bliebe das eigene Thun das Augenmerk der Betrachtung. (W. I, 404.)

2) Verhältniß der reinen Rechtslehre zur positiven Gesetzgebung.

Die reine Rechtslehre, oder das Naturrecht, besser moralisches Recht, liegt jeder rechtlichen positiven Gesetzgebung so zum Grunde, wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Die wichtigsten Punkte der reinen Rechtslehre, wie die Philosophie sie der Gesetzgebung zu überliefern hat, sind folgende: 1) Erklärung der innern und eigentlichen Bedeutung und des Ursprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Moral. 2) Die Ableitung des Eigenthumsrechts. 3) Die Ableitung der moralischen Gültigkeit der Verträge, da diese die moralische Grundlage des Staatsvertrages ist. 4) Die Erklärung der Entstehung und des Zweckes des Staates, des Verhältnisses dieses Zweckes zur Moral und der in Folge dieses Verhältnisses zweckmäßigen Uebertragung der moralischen Rechtslehre, durch Umkehrung, auf die Gesetzgebung. (Vergl. Gesetzgebung.) 5) Die Ableitung des Strafrechtes. (W. I, 409 fg.)

Recken, der Glieder, s. Gähnen.

Redekunst, s. Rhetorik und Beredsamkeit.

Redetheile, s. Grammatik.

Reflexbewegungen.

Ueber die Reflexbewegungen im Allgemeinen siehe unter Bewegung: Unterschied der unwillkürlichen und willkürlichen Bewegung. Ueber besondere Reflexbewegungen siehe: Gähnen, Genitalien, Lachen und Weinen.

Reflexion.

1) Was durch das Wort „Reflexion" bezeichnet wird.

Das Denken im engern Sinn (s. Denken), also die Beschäftigung des Intellects mit Begriffen, ist es, was durch das Wort „Reflexion" bezeichnet wird, welches, als ein optischer Tropus, zugleich das Abgeleitete und Secundäre dieser Erkenntnißart ausdrückt. (G. 101.) Treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit hat man die im Menschen allein unter allen Bewohnern der Erde eingetretene, aus der Anschauung Begriffe abstrahirende Erkenntnißkraft Reflexion genannt. Denn das neue Bewußtsein, welches damit aufgegangen, ist in der That ein Wiederschein, ein Abgeleitetes von der anschaulichen Erkenntniß. (W. I, 43.)

2) Wirkungen der Reflexion.

Die Reflexion ertheilt dem Menschen jene Besonnenheit, die dem Thiere abgeht. (G. 101 fg. Vergl. Besonnenheit.) Durch den abstracten Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der

Vernunft übertrifft der Mensch die Thiere gleich sehr an Macht und an Leiden. (W. I, 43 fg. Vergl. auch unter Begriff: Wichtigkeit des Begriffs, und unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

Durch die Reflexion wird im Menschen die Empfindung jedes Genusses, aber auch die jedes Schmerzes gesteigert. Dem Thiere fehlt mit der Reflexion der Condensator der Freuden und Leiden, welche daher sich nicht anhäufen können, wie dies beim Menschen mittelst Erinnerung und Vorhersehung geschieht. Mittelst der Reflexion und Dessen, was an ihr hängt, entwickelt sich im Menschen aus den nämlichen Elementen des Genusses und Leidens, die das Thier mit ihm gemein hat, eine Steigerung der Empfindung seines Glücks und Unglücks, die bis zum augenblicklichen, bisweilen sogar tödtlichen Entzücken, oder auch zum verzweifelten Selbstmord führen kann. (P. II, 315 fg.)

3) Verhältniß der Reflexion zur anschaulichen Erkenntniß.

Die anschauliche Erkenntniß erleidet bei ihrer Aufnahme in die Reflexion beinahe so viel Veränderung, wie die Nahrungsmittel bei ihrer Aufnahme in den thierischen Organismus, dessen Formen und Mischungen durch ihn selbst bestimmt werden und aus deren Zusammensetzung gar nicht mehr die Beschaffenheit der Nahrungsmittel zu erkennen ist; — oder (weil dieses ein wenig zu viel gesagt ist) die Reflexion verhält sich zur anschaulichen Erkenntniß keineswegs, wie der Spiegel im Wasser zu den abgespiegelten Gegenständen, sondern kaum nur noch so, wie der Schatten dieser Gegenstände zu ihnen selbst, welcher Schatten nur einige äußere Umrisse wiedergiebt, aber auch das Mannigfaltigste in dieselbe Gestalt vereinigt und das Verschiedenste durch den nämlichen Umriß darstellt; so daß keineswegs von ihm ausgehend sich die Gestalten der Dinge vollständig und sicher construiren ließen. (W. I, 538 fg.)

Regierung. Regierungsform.

1) Die dem Menschen natürliche Regierungsform.

Die dem Menschen natürliche Regierungsform ist die monarchische. (P. II, 271. Vergl. Monarchie.)

2) Die falschen Vorspiegelungen der Demagogen in Betreff der Regierungen. (S. Demagogen.)

Reich der Natur und Reich der Gnade, s. Gnade.

Reichthum. Reiche.

1) Werth des Reichthums für das Lebensglück.

Daraus, daß für das Lebensglück Das, was man ist, viel wichtiger ist, als was man hat und was man vorstellt (s. Glückseligkeitslehre), geht hervor, daß es weiser ist, auf Erhaltung seiner Gesundheit

und auf Ausbildung seiner Fähigkeiten, als auf Erwerbung von Reichthum hinzuarbeiten; was jedoch nicht dahin mißdeutet werden darf, daß man den Erwerb des Nöthigen. und Angemessenen vernachlässigen sollte. Aber eigentlicher Reichthum, d. h. großer Ueberfluß, vermag wenig zu unserm Glück; daher viele Reiche sich unglücklich fühlen, weil sie ohne eigentliche Geistesbildung, ohne Kenntnisse und ohne irgend ein objectives Interesse, welches sie zu geistiger Beschäftigung befähigen könnte, sind. Denn was der Reichthum über die Befriedigung der wirklichen und natürlichen Bedürfnisse hinaus noch leisten kann, ist von geringem Einfluß auf unser eigentliches Wohlbehagen; vielmehr wird dieses gestört durch die vielen und unvermeidlichen Sorgen, welche die Erhaltung eines großen Besitzes herbeiführt. (P. I, 339.)

2) Wirkungen des Reichthums.

Wie die Noth die Geißel der Armen ist, so die Langeweile die der Reichen. (Vergl. Langeweile.) Die Quelle der heillosen Verschwendung, mittelst welcher so mancher, reich ins Leben tretende Familiensohn sein großes Erbtheil in oft unglaublich kurzer Zeit durchbringt, ist wirklich keine andere, als nur die Langeweile. So ein Jüngling war äußerlich reich, aber innerlich arm in die Welt geschickt und strebte nun vergeblich, durch den äußeren Reichthum den innern zu ersetzen, indem er Alles von außen empfangen wollte, — den Greisen analog, welche sich durch die Ausdünstung junger Mädchen zu stärken suchen. Dadurch führte denn am Ende die innere Armuth auch noch die äußere herbei. (P. I, 340.)

3) Die Sucht nach Reichthum.

Unter einem so bedürftigen und aus Bedürfnissen bestehenden Geschlecht, wie das menschliche, ist es nicht zu verwundern, daß Reichthum mehr und aufrichtiger, als alles Andere, geachtet, ja verehrt wird, und selbst die Macht nur als Mittel zum Reichthum; wie auch nicht, daß zum Zwecke des Erwerbs alles Andere bei Seite geschoben, oder über den Haufen geworfen wird. (P. I, 366 fg. Vergl. unter Geld: Ursache der Geldliebe der Menschen.)

Der Reichthum gleicht dem Seewasser; je mehr man davon trinkt, desto durstiger wird man. (P. I, 366.)

4) **Warum der im Reichthum Geborene weniger zur Verschwendung geneigt ist, als der reich gewordene Arme. (S. unter Armuth: Die Armuth in ethischer Hinsicht.)**

5) **Die Rechtlichkeit der Reichen.**

Der Reiche ist oft wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er von ganzem Herzen einer Regel zugethan ist und eine Maxime aufrecht erhält, auf deren Befolgung sein ganzer Besitz mit dem Vielen, was er dadurch vor Andern voraus hat, beruht; daher er zum Grundsatze

suum cuique sich in vollem Ernst bekennt und nicht davon abweicht. Es giebt in der That eine solche objective Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit dem Entschluß, sie heilig zu halten, die blos darauf beruht, daß Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menschen, der guten Ordnung und des sichern Besitzes sind, daher sie uns selbst gar oft zu Gute kommen und in dieser Hinsicht sogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müssen, wie man ja an einen guten Acker auch etwas wendet. Doch wird man die so begründete Redlichkeit in der Regel nur bei Wohlhabenden, oder wenigstens einem einträglichen Erwerb obliegenden Leuten finden. Anders hingegen verhält es sich mit dem Armen. (E. 189. Vergl. unter Armuth: Die Armuth in ethischer Hinsicht.)

6) Zweierlei Gebrauch des Reichthums zum eigenen Wohl.

Unser Leben ist so arm, daß keine Schätze der Welt es reich zu machen im Stande sind; denn die Quellen des Genusses werden alle bald seicht befunden und vergeblich gräbt man nach dem fons perennis. Daher giebt es nur zweierlei Gebrauch des Reichthums zum eigenen Wohl: entweder man verwendet ihn auf Prunk und Pracht, um sich an der feilen Verehrung imaginärer Herrlichkeit, dargebracht von einem bethörten Haufen, zu weiden; oder man läßt ihn, durch Vermeidung alles doch vergeblichen Aufwandes, noch immer mehr anwachsen, um eine immer stärkere und vielfachere Schutzwehr gegen das Unglück und den Mangel zu haben, angesehen, daß das Leben so reich an Uebeln, als arm an Genüssen ist. (H. 446 fg.)

Reife, die.

1) Reife der Jahre.

Die vollkommene Reife tritt erst mit dem vierzigsten Jahre, dem Schwabenalter ein. (W. II, 264. Vergl. unter Gehirn: Einfluß der Entwicklung und der Wandlungen des Gehirns auf die Intelligenz in den verschiedenen Lebensaltern.) Die Reife der Jahre und die Frucht der Erfahrung kann durch geistige Ueberlegenheit wohl vielfach übertroffen, doch nie ersetzt werden; sie aber giebt auch dem gewöhnlichsten Menschen ein gewisses Gegengewicht gegen die Kräfte des größten Geistes, so lange dieser jung ist. (P. I, 514. Vergl. auch unter Lebensalter: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.)

2) Reife der Erkenntniß. (S. unter Erkenntniß: Worin die Reife der Erkenntniß besteht und wodurch sie bedingt ist.)

3) Reife der Gedanken und Entschlüsse.

Die Gedanken sind unabhängig von unserer Willkür, man kann nicht nach Belieben sie rufen, sondern muß abwarten, daß sie kommen. (Vergl. unter Gedanken: Unabhängigkeit der Gedanken von der

Willkür.) Das Denken über einen Gegenstand muß sich von selbst einstellen durch ein glückliches harmonirendes Zusammentreffen des äußern Anlasses mit der innern Stimmung und Spannung. Dies findet seine Erläuterung sogar an den unser persönliches Interesse betreffenden Gedanken. Wenn wir in einer persönlichen Angelegenheit einen Entschluß zu fassen haben, können wir nicht wohl zu beliebig gewählter Zeit uns dazu hinsetzen, die Gründe überlegen und nun beschließen; denn oft will gerade dann unser Nachdenken darüber nicht Stand halten. Da sollen wir es nicht erzwingen wollen, sondern abwarten, daß auch dazu die Stimmung sich von selbst einstelle; sie wird es oft unvermuthet und wiederholt, und jede zu verschiedener Zeit verschiedene Stimmung wirft ein anderes Licht auf die Sache. Dieser langsame Hergang ist es, den man unter dem Reifen der Entschlüsse versteht. (P. II, 531.)

Reim, s. unter Poesie: Hülfsmittel der Poesie.

Reisen.

1) Aesthetische Wirkung des Reisens.

Der Genuß des Reisens beruht zum Theil darauf, daß die Neuheit und das völlige Fremdsein der Gegenstände der antheilslosen ästhetischen, rein objectiven Auffassung derselben günstig ist. Der Reisende empfängt die Wirkung des Malerischen, oder Poetischen, von Gegenständen, welche dieselbe auf den Einheimischen nicht hervorzubringen vermögen. So z. B. macht auf Jenen der Anblick einer ganz fremden Stadt oft einen sonderbar angenehmen Eindruck, den er keineswegs im Bewohner derselben hervorbringt; denn er entspringt daraus, daß Jener außer aller Beziehung zu dieser Stadt und ihren Bewohnern stehend, sie rein objectiv anschaut. (W. II, 421 fg.)

2) Flüchtigkeit der Reise-Eindrücke und Trost hiegegen.

Auf Reisen, wo das Merkwürdige jeder Art sich drängt, ist die Geistesnahrung von Außen allerdings oft so stark, daß Zeit zur Verdauung fehlt. Man bedauert, daß die schnell vorübergehenden Eindrücke keine dauernde Spur hinterlassen können. Im Grunde aber ist es damit, wie mit dem Lesen. Wie oft bedauert man nicht, von dem, was man liest, kaum ein Tausendstel im Gedächtniß aufbehalten zu können; aber das Tröstliche in beiden Fällen ist, daß das Gesehene, wie das Gelesene, seinen Eindruck auf den Geist macht, ehe es vergessen wird, so den Geist bildet und ihm zur Nahrung wird, während das nur im Gedächtniß Aufbehaltene ihn blos ausstopft und bläht, sein Wesen hingegen leer läßt. (M. 347.)

3) Was den Ueberdruß am Reisen schafft.

Auf Reisen sieht man das Menschenleben in vielerlei merklich verschiedenen Gestalten, und dies macht das Reisen so unterhaltend. Aber

dabei sieht man immer nur die Aussenseite des Menschenlebens, nämlich nicht mehr davon, als überall auch dem Fremden zugänglich ist und öffentlich sichtbar wird. Hingegen das Menschenleben im Innern, das Herz und Centrum desselben, wo die eigentliche Action vorgeht und die Charaktere sich äußern, bekommt man nicht zu sehen. Darum sieht man auf Reisen die Welt, wie eine gemalte Landschaft, mit weitem viel umfassendem Horizont, aber ohne allen Vordergrund. Dies schafft den Ueberdruß des Reisens. (M. 348.)

4) Eine besondere Beobachtung, die man auf Reisen machen kann.

Auf Reisen kann man besonders beobachten, wie hart und erstarrt die Denkungsart des großen Haufens und wie schwer ihr beizukommen sei. Man braucht nur einen Tag auf der Eisenbahn weiter gefahren zu sein, um zu bemerken, daß da, wo man jetzt sich befindet, gewisse Vorurtheile, Wahnbegriffe, Sitten, Gebräuche und Kleidungen herrschen, ja, seit Jahrhunderten sich erhalten, welche dort, wo man gestern gewesen, unbekannt sind. Ist es doch mit den Provinzialdialekten nicht anders. Hieraus kann man abnehmen, wie weit die Kluft ist zwischen dem Volk und den Büchern, und wie langsam, wenn auch sicher, die erkannten Wahrheiten zum Volke gelangen, weshalb in Hinsicht auf die Schnelligkeit der Fortpflanzung dem physischen Lichte nichts unähnlicher ist, als das geistige. (P. II, 65. M. 347.)

5) Ursache der Reisesucht.

Die Menschen bedürfen der Thätigkeit nach außen, weil sie keine nach innen haben. Hieraus ist die Rastlosigkeit und zwecklose Reisesucht der Unbeschäftigten zu erklären. Was sie so durch die Länder jagt, ist die Langeweile. (P. II, 645. Vergl. Nomadenleben.)

Reiz, s. unter Ursache: Die drei Formen der Ursächlichkeit.

Reizende, das.

1) Gegensatz zwischen dem Reizenden und Erhabenen.

Das eigentliche Gegentheil des Erhabenen ist das Reizende, d. i. Dasjenige, was den Willen dadurch, daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung unmittelbar vorhält, aufregt. Entsteht das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünstiger Gegenstand Object der reinen Contemplation wird, die dann nur durch eine stete Abwendung vom Willen und Erhebung über sein Interesse erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; so zieht dagegen das Reizende den Beschauer aus der reinen Contemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen erfordert ist, herab, indem es seinen Willen durch demselben unmittelbar zusagende Gegenstände nothwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subject des Erkennens bleibt, sondern zum Bedürftigen, abhängigen Subject des Wollens wird. (W. I, 244 fg.)

2) Verwerflichkeit des Reizenden in der Kunst.

Das Reizende, als dem Zweck der Kunst entgegenwirkend, ist ihrer unwürdig und ist überall in ihr zu vermeiden, weil es den Willen aufregt und dadurch jeder ästhetischen Contemplation des Gegenstandes ein Ende macht. (W. I, 245 fg. Vergl. Aesthetisch und Kunst.)

3) Zwei Arten des Reizenden.

Die eine, recht niedrige Art des Reizenden ist im Stillleben der Niederländer zu finden, wenn es sich dahin verirrt, daß die dargestellten Gegenstände Eßwaaren sind, die durch ihre täuschende Darstellung den Appetit erregen. Die zweite, in der Historienmalerei und Bildhauerei vorkommende Art besteht in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt, im Beschauer Lüsternheit zu erregen. (W. I, 245.)

4) Freiheit der Antiken vom Reizenden. (S. die Alten.)

5) Das negativ Reizende. (S. das Ekelhafte.)

6) Gegen die zu weite Fassung des Begriffs des Reizenden.

Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heitern Art reizend nennt, ist ein durch Mangel an richtiger Unterscheidung zu weit gefaßter Begriff, der gemißbilligt werden muß. (W. I, 245.)

Relation.

1) Gebiet der Relation.

Die nach dem Satz vom Grunde verknüpfte Objectenwelt ist das Gebiet der Relation. Die vier verschiedenen Gestalten des Satzes vom Grunde sind der Ausdruck von vier verschiedenen Arten der Relation. (S. Grund.)

2) Die Relation als Denkform.

Kant hat unter den sehr weiten Begriff der Relation drei ganz verschiedene Beschaffenheiten der Urtheile zusammengebracht. (W. I, 541—549.) Die Relation tritt blos ein, wenn über fertige Urtheile geurtheilt wird. (S. unter Denkformen: Relation.)

3) Die auf Relationen gerichtete Erkenntniß.

Die dem Willen dienende Erkenntniß erkennt von den Objecten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objecte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen da sind, mit Einem Wort als einzelne Dinge; und höbe man alle diese Relationen auf, so wären ihr auch die Objecte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Auch was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, ist im Wesentlichen nichts Anderes, als ihre Relationen, die

Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. (W. I, 208. — Ueber die der Auffassung der Relationen entgegengesetzte Erkenntnißweise s. unter Idee: Die Erkenntniß der Ideen.)

Religion.

1) Bedeutung der Religion.

Die Religion ist das einzige Mittel, dem rohen Sinn und ungelenken Verstande der in niedriges Treiben und materielle Arbeit tief eingesenkten Menge die hohe Bedeutung des Lebens anzukündigen und fühlbar zu machen. Die Religion ist die Metaphysik des Volkes, die man ihm schlechterdings lassen und daher sie äußerlich achten muß. Wie es eine Volkspoesie giebt und in den Sprichwörtern eine Volksweisheit; so muß es auch eine Volksmetaphysik geben; denn die Menschen bedürfen schlechterdings einer Auslegung des Lebens, und sie muß ihrer Fassungskraft angemessen sein. Daher ist sie allemal eine allegorische Einkleidung der Wahrheit, und sie leistet in praktischer und gemüthlicher Hinsicht, d. h. als Richtschnur für das Handeln und als Beruhigung und Trost im Leiden und im Tode vielleicht eben so viel, wie die Wahrheit, wenn wir sie besäßen, selbst leisten könnte. Die verschiedenen Religionen sind eben nur verschiedene Schemata, in welchen das Volk die ihm an sich selbst unfaßbare Wahrheit ergreift und sich vergegenwärtigt, mit welchen sie ihm jedoch unzertrennlich verwächst. (W. II, 183 fg. P. II, 347 fg. 354. 356 fg. 362 fg. H. 428. Vergl. unter Metaphysik: Unterschied zweier Arten von Metaphysik.)

2) Worauf Kraft und Bestand der Religionen beruht.

Zwei Punkte sind es, die nicht nur jeden denkenden Menschen beschäftigen, sondern auch den Anhängern jeder Religion zumeist am Herzen liegen, daher Kraft und Bestand der Religionen auf ihnen beruht: erstlich die transscendente moralische Bedeutsamkeit unsers Handelns, und zweitens unsere Fortdauer nach dem Tode. Wenn eine Religion für diese beiden Punkte gut gesorgt hat, so ist alles Uebrige Nebensache. (P. I, 132.) Wegen der unleugbaren ethisch-metaphysischen Tendenz des Lebens könnte ohne eine in diesem Sinne gegebene Auslegung desselben keine Religion in der Welt Fuß fassen; denn mittelst ihrer ethischen Seite hat jede ihren Anhaltpunkt in den Gemüthern. (E. 262.)

3) Wovon der Werth einer Religion abhängt.

Religionen können, als auf die Fassungskraft der großen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben. Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie unter dem Schleier der

Allegorie in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern. Fast scheint es, daß, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. (W. II, 186.)

4) Fundamentalunterschied aller Religionen.

Der Fundamentalunterschied aller Religionen ist nicht, wie durchgängig geschieht, darein zu setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch, oder atheistisch sind; sondern darein, ob sie optimistisch, oder pessimistisch sind. (W. II, 187 fg.)

Atheismus ist nicht gleichbedeutend mit Religionslosigkeit. (S. Atheismus.)

5) Ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion. (S. Mysterien.)

6) Unabhängigkeit der Moralität von der Religion.

Man darf nicht der Religion zuschreiben, was Folge der angeborenen Güte des Charakters ist. Das Mitleid, dieses ächte moralische Motiv der Gerechtigkeit und Menschenliebe (vergl. Moralisch, Moralität) ist von aller Religion unabhängig. (P. II, 377.) Wir sind über die wahren Motive unsers eigenen Thuns bisweilen eben so sehr im Irrthum, wie über die des fremden; daher zuverlässig Mancher, indem er von seinen edelsten Handlungen nur durch religiöse Motive sich Rechenschaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel schwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächsten thut, was er blos durch seines Gottes Geheiß zu erklären versteht. (E. 202. H. 427. Vergl. auch Dogmen.)

7) Unabhängigkeit der gesetzlichen Ordnung von der Religion.

Es ist falsch, daß Staat, Recht und Gesetz nicht ohne Beihülfe der Religion und ihrer Glaubensartikel aufrecht erhalten werden können, und daß Justiz und Polizei, um die gesetzliche Ordnung durchzusetzen, der Religion als ihres nothwendigen Complements bedürfen. Eine factische und schlagende instantia in contrarium liefern uns die Alten, zumal die Griechen, welche keine heilige Urkunden und kein Dogma hatten, das gelehrt, dessen Annahme von Jedem gefordert und das der Jugend frühzeitig eingeprägt worden wäre. Also ist die heutzutage allgemein beliebte Annahme, daß die Religion die unentbehrliche Grundlage aller gesetzlichen Ordnung sei, unhaltbar. (P. II, 355 fg. 369.)

Der Eid läßt sich allerdings als unleugbares Beispiel praktischer Wirksamkeit der Religion anführen. Daß jedoch diese auch außerdem weit reicht, ist zu bezweifeln. Man stelle sich vor, es würden plötzlich durch öffentliche Proclamation alle Kriminalgesetze aufgehoben erklärt,

so würde wohl kaum Einer den Muth haben, unter dem bloßen Schutz der religiösen Motive auch nur allein über die Straße zu gehen. Würde hingegen auf gleiche Weise alle Religion für unwahr erklärt, so würde man, unter dem Schutz der Gesetze allein, ohne sonderliche Vermehrung der Besorgnisse und Vorsichtsmaßregeln, nach wie vor leben. (P. II, 378 fg.)

Nicht nur von den philosophischen, auf bloße Theorie berechneten, sondern auch von den ganz zum praktischen Behuf aufgestellten, religiösen Moralprincipien läßt sich selten eine entschiedene Wirksamkeit nachweisen. Dies sehen wir zuvörderst daran, daß trotz der großen Religionsverschiedenheit auf Erden der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern im Wesentlichen so ziemlich überall der selbe ist. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Moralität und Immoralität verwechseln. (E. 233 fg.) Wen weder der Gedanke an Justiz und Polizei, noch die Rücksicht auf seine Ehre von einem meditirten Verbrechen zurückhält, über den wird gewiß noch weniger irgend ein Religionsdogma Macht genug haben, um ihn zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewisse Gefahren nicht abschrecken, den werden die entfernten und blos auf Glauben beruhenden schwerlich im Zaum halten. (E. 235.)

8) Demoralisirender Einfluß der Religionen.

Die Religionen haben sehr häufig einen entschieden demoralisirenden Einfluß. Im Allgemeinen ließe sich behaupten, daß was den Pflichten gegen Gott beigelegt wird, den Pflichten gegen die Menschen entzogen wird, indem es sehr bequem ist, den Mangel des Wohlverhaltens gegen diese durch Adulation gegen jenen zu ersetzen. Demgemäß sehen wir in allen Zeiten und Ländern die große Mehrzahl der Menschen es viel leichter finden, den Himmel durch Gebete zu erbetteln, als durch Handlungen zu verdienen. In jeder Religion kommt es bald dahin, daß für die nächsten Gegenstände des göttlichen Willens nicht sowohl moralische Handlungen, als Glaube, Tempelceremonien und Latreia mancherlei Art ausgegeben werden; ja, allmälig werden die letzteren, zumal wenn sie mit Emolumenten der Priester verknüpft sind, auch als Surrogate der ersteren betrachtet. Nimmt man noch dazu die Gräuel des Fanatismus, der Verfolgungen, Religionskriege, so erscheint der demoralisirende Einfluß der Religionen weniger problematisch, als der moralisirende. (P. II, 379 fg.) Die Religionen scheinen nicht sowohl die Befriedigung, als der Mißbrauch des metaphysischen Bedürfnisses zu sein. Wenigstens ist in Hinsicht auf Beförderung der Moralität ihr Nutzen großentheils problematisch, ihre Nachtheile hingegen und zumal die Gräuelthaten, welche in ihrem Gefolge sich eingestellt haben, liegen am Tage. (P. II, 384.)

Jede Religion legt ihr Dogma der jedem Menschen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verständlichen, moralischen Triebfeder zum Grunde

und verknüpft es so eng mit derselben, daß beide als unzertrennlich erscheinen; ja, die Priester sind bemüht, Unglauben und Immoralität für Eins und Dasselbe auszugeben. Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identisch mit dem moralisch Schlechten gilt, wie wir schon daran sehen, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheistisch, Unchristlich, Ketzer u. dgl. als synonym mit moralisch Schlecht gebraucht werden. (E. 262 fg. Vergl. Fanatismus.)

9) Conflict der Religion mit der Bildung und Wissenschaft.

Die Allegorie, in welche die Religion die Wahrheit einkleidet, darf, um ihre Wirksamkeit nicht zu verlieren, sich nicht eingeständlich als Allegorie geben, sondern muß sich als sensu proprio wahr geltend machen und behaupten, während sie doch höchstens sensu allegorico wahr ist. Hier liegt der unheilbare Schaden, der bleibende Uebelstand, welcher Ursache ist, daß die Religion mit dem unbefangenen, edlen Streben nach reiner Wahrheit stets in Conflict gerathen ist und es immer von Neuem wird. (P. II, 357 fg.)

Die Religion hat, da sie in ihrer mythischen Form die Wahrheit nicht anders, als mit der Lüge versetzt giebt, zwei Gesichter, eines der Wahrheit und eines des Truges. Je nachdem man das eine, oder das andere ins Auge faßt, wird man sie lieben oder anfeinden. Daher muß man sie als ein nothwendiges Uebel betrachten, dessen Nothwendigkeit auf der erbärmlichen Geistesschwäche der großen Mehrzahl der Menschen beruht, welche die Wahrheit zu fassen unfähig ist und daher eines Surrogats derselben bedarf. (P. II, 361.) Die Religion tritt mit dem Anspruch auf, nicht blos allegorisch, sondern im buchstäblichen Sinne wahr zu sein; darin liegt der Trug, und hier ist es, wo der Freund der Wahrheit sich ihr feindlich entgegenstellen muß. (P. II, 366.) Die Religion hat, wie der Janus, oder besser wie der Brahmanische Todesgott Yama, zwei Gesichter und eben auch, wie dieser, ein sehr freundliches und ein sehr finsteres. Daher sich Entgegengesetztes von ihr aussagen läßt, je nach dem man das eine oder das andere ins Auge faßt. (P. II, 386.)

Die Religion wird durch fortschreitende Verstandesbildung zurückgedrängt, wird abstracter, und da ihr Wesen Bildlichkeit ist, muß sie, sobald ein gewisser Grad von Verstandesbildung allgemein geworden, ganz fallen. (H. 429. Vergl. unter Glaube, Glaubenslehre: Abnahme des Glaubens mit der Zunahme der Cultur.) Die Religionen sind wie die Leuchtwürmer; sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten. Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in welchem allein sie leben können. Sobald hingegen Astronomie, Naturwissenschaft, Geologie, Geschichte, Länder- und Völkerkunde ihr Licht allgemein verbreiten und endlich gar die Philosophie zum Worte kommen darf, da muß jeder auf Wunder

und Offenbarung gestützte Glaube untergehen, worauf dann die Philosophie seinen Platz einnimmt. (P. II, 369—371.)

Daß die Civilisation unter den christlichen Völkern am höchsten steht, liegt nicht daran, daß das Christenthum ihr günstig, sondern daran, daß es abgestorben ist und wenig Einfluß mehr hat; so lange es ihn hatte, war die Civilisation weit zurück, im Mittelalter. (Vergl. Mittelalter.) Hingegen haben Islam, Brahmanismus und Buddhaismus noch durchgreifenden Einfluß aufs Leben; in China noch am wenigsten, daher die Civilisation der europäischen ziemlich gleich kommt. Alle Religion steht im Antagonismus mit der Cultur. (P. II, 423 fg.)

Religionen sind dem Volke nothwendig, und sind ihm eine unschätzbare Wohlthat. Wenn sie jedoch den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntniß der Wahrheit sich entgegenstellen wollen; so müssen sie mit möglichster Schonung bei Seite geschoben werden. Und zu verlangen, daß sogar ein großer Geist — ein Shakespeare, ein Göthe — die Dogmen irgend einer Religion bona fide et sensu proprio zu seiner Ueberzeugung mache, ist wie verlangen, daß ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe. (W. II, 185.)

10) Die Euthanasie der Religion.

Wenn, wie zu hoffen ist, die Menschheit dereinst auf den Punkt der Reife und Bildung gelangen wird, wo sie die wahre Philosophie einerseits hervorzubringen und andererseits aufzunehmen vermag, dann wird die Wahrheit in einfacher und faßlicher Gestalt die Religion von dem Platze herunterstoßen, den sie so lange vikarirend eingenommen, aber eben dadurch jener offen gehalten hatte. Dann wird die Religion ihren Beruf erfüllt und ihre Bahn durchlaufen haben; sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden. Das wird die Euthanasie der Religion sein. (P. II, 361.)

11) Charakter der bedeutendsten geschichtlichen Religionen. (S. die Artikel: Brahmanismus, Buddhaismus, Judenthum, Christenthum und Islam.)

12) Die von der Religion Lebenden. (S. Priester und Pfaffen.)

13) Natürliche Religion.

Natürliche Religion, oder, wie es die heutige Mode nennt, Religionsphilosophie, bedeutet ein philosophisches System, welches in seinen Resultaten mit irgend einer positiven Religion übereinstimmt, so daß beide, in den Augen der Bekenner irgend eines von beiden, eben dadurch beglaubigt werden. (H. 429.)

Religionsphilosophie.

Den beiden Arten der Metaphysik, Religion und Philosophie (vergl. unter Metaphysik: Unterschied zweier Arten der Metaphysik), wäre

es am zuträglichsten, daß jede von der andern rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können. Statt dessen ist man schon das ganze christliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr die Fusion beider zu bewerkstelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverhohlensten ist dies in unsern Tagen geschehen in jenem seltsamen Zwitter oder Kentauren, der sogenannten **Religionsphilosophie**, welche als eine Art Gnosis bemüht ist, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müßte man die Wahrheit sensu proprio schon kennen und besitzen; alsdann aber wäre jene Deutung überflüssig. Denn blos aus der Religion die Metaphysik, d. h. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erst finden zu wollen, wäre ein mißliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man sich nur dann entschließen könnte, wenn es ausgemacht wäre, daß die Wahrheit, gleich dem Eisen und andern unedeln Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zustande vorkommen könne, daher man sie nur durch Reduction aus der Vererzung gewinnen könnte. (W. II, 185. Vergl. unter **Philosophie**: Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie.)

Religionsunterricht.

Wenn die Welt erst **ehrlich** genug geworden sein wird, um Kindern vor dem 15ten Jahre keinen Religionsunterricht zu ertheilen, dann wird etwas von ihr zu hoffen sein. (H. 428 fg. P. II, 349 fg. 352 fg. Vergl. unter **Glaube, Glaubenslehre**: Schädliche Wirkung früh eingeprägter Glaubenslehren.)

Reliquiendienst, s. **Verehrung**.

Reproductionskraft.

1) **Die Reproductionskraft als eine Form der Lebenskraft.** (S. unter **Lebenskraft**: Die Lebenskraft an sich und ihre drei Erscheinungsformen.)

2) **Die Reproductionskraft als Hauptcharakter der Pflanze.** (S. **Pflanze**.)

3) **Die Genüsse der Reproductionskraft.** (S. **Genuß**.)

Republik.

1) **Fehler des republikanischen Systems.**

Das republikanische System ist dem Menschen so widernatürlich, wie es dem höhern Geistesleben, also Künsten und Wissenschaften, ungünstig ist. Republiken sind künstlich gemacht und aus der Reflexion entsprungen, kommen daher auch nur als seltene Ausnahmen in der gan-

zen Weltgeschichte vor. Republiken sind leicht zu errichten, hingegen schwer zu erhalten. (P. II, 271—273. Vergl. unter Monarchie: Ein großer Vorzug der Monarchie vor der Republik.) Republiken tendiren zur Anarchie. (W. I, 406.) In Republiken fehlt es dem Staate an der nöthigen Concentration und Kraft. (P. II, 267.)

2) Die nordamerikanischen Republiken. (S. unter Amerika: Charakter und Verfassung der Nordamerikaner.)

Repulsionskraft, s. Attractionskraft.

Resignation. (S. unter Wille: Verneinung des Willens, ferner Askese, und unter Stoicismus: Gegensatz zwischen dem stoischen Gleichmuth und der christlichen Resignation.)

Respiration, s. Athmen.

Retina, s. Farbe.

Reue.

1) Ursache und Gegenstand der Reue.

Reue entsteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, sondern daraus, daß die Erkenntniß sich geändert hat. Wir bereuen daher nie, was wir gewollt, wohl aber was wir gethan haben, weil wir, durch falsche Begriffe geleitet, etwas Anderes thaten, als unserm Willen gemäß war. Die Einsicht hierin, bei richtigerer Erkenntniß, ist die Reue. Immer ist die Reue berichtigte Erkenntniß des Verhältnisses der That zur eigentlichen Absicht. (W. I, 349 fg.)

Die Reue ist dadurch bedingt, daß vor der That die Neigung zu dieser dem Intellect nicht freien Spielraum ließ, indem sie ihm nicht gestattete, die ihr entgegenstehenden Motive deutlich und vollständig ins Auge zu fassen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr auffordernden hinlenkte. Diese nun aber sind, nach vollbrachter That, durch diese selbst neutralisirt, mithin unwirksam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenstehenden Motive, als bereits eingetretene Folgen der That, vor den Intellect, der nunmehr erkennt, daß sie die stärkeren gewesen wären, wenn er sie nur gehörig ins Auge gefaßt und erwogen hätte. Der Mensch wird also inne, daß er gethan hat, was seinem Willen nicht gemäß war; diese Erkenntniß ist die Reue. Alle dergleichen Handlungen entspringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellects, sofern nämlich dieser sich vom Willen da übermeistern läßt, wo er, ohne sich von ihm stören zu lassen, seine Function des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehen sollen. Die Vehemenz des Willens ist dabei nur mittelbar die Ursache, sofern sie nämlich den Intellect hemmt und dadurch sich Reue bereitet. (W. II, 679 fg.)

2) Unterschied zwischen Reue und Gewissensangst.

Gewissensangst über das Begangene ist nichts weniger als Reue, sondern Schmerz über die Erkenntniß seiner selbst an sich, d. h. als Wille. Sie beruht gerade auf der Gewißheit, daß man denselben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewissensangst bloße Reue, so höbe diese sich selbst auf; denn das Vergangene könnte dann weiter keine Angst erwecken, da es die Aeußerungen eines Willens darstellt, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. (W. I, 350. Vergl. unter Gewissen: Ursprung der Gewissenspein.)

3) Die Pein der Reue, verglichen mit der des unerfüllten Wunsches.

Die Pein des unerfüllten Wunsches ist klein gegen die der Reue; denn jene steht vor der stets offenen, unabsehbaren Zukunft; diese vor der unwiderruflich abgeschlossenen Vergangenheit. (P. II, 625.)

Rhetorik.

1) Verhältniß der Rhetorik zur Logik und Dialektik.

Die Rhetorik ist ein Theil der Technik der Vernunft und sollte mit den beiden andern Theilen derselben, Logik und Dialektik, zusammen gelehrt werden, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Anderen, und Rhetorik des Redens zu Vielen (concionatio); also entsprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus. (W. II, 112.) — In der Rhetorik sind die rhetorischen Figuren ungefähr was in der Logik die syllogistischen, jeden Falls aber der Betrachtung würdig. (W. II, 113.)

2) Definition, Quelle und Regeln der Beredsamkeit. (S. Beredsamkeit.)

3) Die Ueberredungskunst.

Die Ueberredungskunst beruht darauf, daß man die Verhältnisse der Begriffssphären (s. unter Begriff: Begriffssphären) nur einer oberflächlichen Betrachtung unterwirft und sie dann seinen Absichten gemäß einseitig bestimmt, hauptsächlich dadurch, daß, wenn die Sphäre eines betrachteten Begriffs nur zum Theil in einer andern liegt, zum Theil aber auch in einer ganz verschiedenen, man sie als ganz in der ersten liegend angiebt, oder ganz in der zweiten, nach der Absicht des Redners. Z. B. wenn von Leidenschaft geredet wird, kann man diese beliebig unter den Begriff der größten Kraft, des mächtigsten Agens in der Welt subsumiren, oder unter den Begriff der Unvernunft und diesen unter den der Ohnmacht, der Schwäche. Dasselbe Verfahren kann man nun fortsetzen und bei jedem Begriff, auf den die Rede führt, von Neuem anwenden. Auf diesem Kunstgriff beruhen eigentlich alle Ueberredungskünste, alle feineren Sophismen. (W. I, 58.)

Rhythmus.

1) Rhythmus in der Poesie. (S. unter Poesie: Hülfsmittel der Poesie.)

2) Rhythmus in der Musik. (S. unter Architectur: Vergleichung der Baukunst mit den übrigen Künsten.)

Richtig.

Ueber den Unterschied des Prädicats „richtig" von den Prädicaten „wahr", „real", „evident" s. Evidenz.

Ritterliche Ehre. (S. unter Ehre: Eine Afterart der Ehre.)

Roman.

1) Kennzeichen des guten Romans.

Ein Roman wird desto höherer und edlerer Art sein, je mehr inneres und je weniger äußeres Leben er darstellt; und dies Verhältniß wird, als charakteristisches Zeichen, alle Abstufungen des Romans begleiten, vom Tristram Shandy an, der so gut wie gar keine Handlung hat, bis zum rohesten und thatenreichsten Ritter- und Räuberroman herab. — Die Kunst besteht darin, daß man mit dem möglichst geringsten Aufwand von äußerem Leben das innere in die stärkste Bewegung bringe; denn das innere ist der eigentliche Gegenstand unsers Interesses. — Die Aufgabe des Romanschreibers ist nicht, große Vorfälle zu erzählen, sondern kleine interessant zu machen. (P. II, 473 fg.)

So wie gute Maler zu ihren historischen Bildern wirkliche Menschen Modell stehen lassen und zu ihren Köpfen wirkliche, aus dem Leben gegriffene Gesichter nehmen, die sie sodann idealisiren; eben so machen es gute Romanschreiber; sie legen den Personen ihrer Fictionen wirkliche Menschen aus ihrer Bekanntschaft schematisch unter, welche sie nun, ihren Absichten gemäß, idealisiren und completiren. (P. II, 473.)

Die gewöhnlichen, das große Publicum unterhaltenden und seinen Beifall findenden Romane aller Gattungen sind phantastischer Art. (Vergl. Phantast.)

2) Der Roman als Spiegel des Herzens.

Weil der Schmerz, nicht der Genuß das Positive ist, dessen Gegenwart sich fühlbar macht, und große lebhafte Freude sich schlechterdings nur denken läßt als Folge großer vorhergegangener Noth, darum sind alle Dichter genöthigt, ihre Helden in ängstliche und peinliche Lagen zu bringen, um sie daraus wieder befreien zu können. Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Convulsionen des geängstigten menschlichen Herzens betrachtet. (W. II, 658.)

Jeder Roman ist ein bloßes Kapitel aus der Pathologie des Geistes. (H. 371.)

Die bedeutende Rolle, welche die Geschlechtsliebe in den Romanen spielt, entspricht der Realität und Macht dieser Leidenschaft im Leben. Die Werther und Jacopo Ortis existiren nicht bloß im Romane, sondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigstens ein halbes Dutzend aufzuweisen. (W. II, 606 fg. Vergl. unter Geschlechtsliebe: Realität und Macht dieser Leidenschaft.)

3) Die vier unsterblichen Romane.

Es giebt vier unsterbliche Romane, welche die Krone der ganzen Gattung bilden: Don Quixote, Tristram Shandy, die neue Heloise und der Wilhelm Meister. (P. II, 474. H. 49. M. 187.)

4) Schädlicher Einfluß der gewöhnlichen Romane auf die Jugend.

Der Knabe und Jüngling hat in der für das praktische Leben so wichtigen Erkenntniß, wie es eigentlich in der Welt hergeht, als Neuling die ersten und schwersten Lectionen zu lernen. Diese schon an sich bedeutende Schwierigkeit der Sache wird nun noch verdoppelt durch die Romane, als welche einen Hergang der Dinge und des Verhaltens der Menschen darstellen, wie er in der Wirklichkeit eigentlich nicht Statt findet. Dieser nun aber wird mit der Leichtgläubigkeit der Jugend aufgenommen und dem Geiste einverleibt, wodurch jetzt an die Stelle blos negativer Unkunde ein ganzes Gewebe falscher Voraussetzungen als positiver Irrthum tritt, welcher nachher sogar die Schule der Erfahrung selbst verwirrt und ihre Lehren in falschem Lichte erscheinen läßt. Durch die Romane werden in der Jugend Erwartungen erregt, die nie erfüllt werden können. Dies hat meistens den nachtheiligsten Einfluß auf das ganze Leben. (Vergl. auch Phantast.) Entschieden im Vortheil stehen hier die Menschen, welche in ihrer Jugend zum Romanlesen keine Zeit oder Gelegenheit gehabt haben. Wenige Romane sind von obigem Vorwurf auszunehmen, ja, wirken eher in entgegengesetztem Sinne, z. B. Gil Blas, ferner auch Vicar of Wakefield und zum Theil die Romane Walter Scott's. Der Don Quixote kann als eine satyrische Darstellung jenes Irrweges selbst angesehen werden. (P. II, 669.)

Die richtige Erziehungsmethode erfordert, daß man keine Romane zu lesen erlaube, sondern sie durch angemessene Biographien ersetze, wie z. B. die Franklin's, den Anton Reiser von Moritz u. dgl. (P. I, 513.)

5) Einfluß des Romanlesens auf das Gedächtniß.

Menschen, die unablässig Romane lesen, verlieren dadurch ihr Gedächtniß, weil bei ihnen die Menge von Vorstellungen, die hier aber nicht eigene Gedanken und Combinationen, sondern fremde, rasch vor-

überziehende Zusammenstellungen sind, zur Wiederholung und Uebung keine Zeit, noch Geduld läßt. (G. 148.)

Romantik.

1) Gegensatz zwischen Romantik und Humanismus. (S. Humanismus.)

2) Unterschied zwischen klassischer und romantischer Poesie. (S. Poesie.)

Rückenmark. (S. unter Bewegung: Unterschied der unwillkürlichen und willkürlichen Bewegung.)

Ruhm. Nachruhm.

1) Zu welchen Gütern der Ruhm gehört.

Der Ruhm gehört zu denjenigen Gütern des menschlichen Lebens, die in dem bestehen, was wir in der Welt vorstellen, d. h. in den Augen Anderer sind. Dieses läßt sich nämlich eintheilen in Ehre, Rang und Ruhm. (P. I, 382. Vergl. Güter.)

2) Gegensatz zwischen Ehre und Ruhm. (S. Ehre.)

3) Zwei Wege zum Ruhm.

Nur durch außerordentliche Leistungen wird Ruhm erlangt. Diese nun sind entweder Thaten, oder Werke. Demnach stehen zum Ruhme zwei Wege offen. Zum Wege der Thaten befähigt vorzüglich das große Herz, zu dem der Werke der große Kopf. Jeder der beiden Wege hat seine eigenen Vortheile und Nachtheile. Der Hauptunterschied ist, daß die Thaten vorübergehen, die Werke bleiben. (P. I, 416 ff.)

4) Schwierigkeit der Erlangung des Ruhms. (S. unter Beifall: Warum die Werke des Genie's so schwer Beifall finden, und unter Genie: Nachtheile der Genialität.)

5) Werth des Ruhms.

Der Ruhm beruht eigentlich auf Dem, was Einer im Vergleich mit den Uebrigen ist. Demnach ist er wesentlich ein Relatives, kann daher auch nur relativen Werth haben. Er fiele ganz weg, wenn die Uebrigen würden, was der Gerühmte ist. Absoluten Werth kann nur Das haben, was ihn unter allen Umständen behält, also hier, was Einer unmittelbar und für sich selbst ist; folglich muß hierin der Werth und das Glück des großen Herzens und des großen Kopfes liegen. Also nicht der Ruhm, sondern Das, wodurch man ihn verdient, ist das Werthvolle. Denn es ist gleichsam die Substanz und der Ruhm nur das Accidens der Sache. (P. I, 422.) In eudämonologischer Hinsicht ist der Ruhm nichts weiter, als der seltenste und köstlichste Bissen für unsern Stolz und unsere Eitelkeit. (P. I, 423.)

Da unstreitig der Ruhm nur das Secundäre ist, das bloße Echo, Abbild, Schatten, Symptom des Verdienstes, und da jedenfalls das Bewunderte mehr Werth haben muß, als die Bewunderung; so kann das eigentlich Beglückende nicht im Ruhme liegen, sondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, also im Verdienste selbst, oder, genauer zu reden, in der Gesinnung und den Fähigkeiten, aus denen es hervorgieng. (P. I, 424. W. II, 440.)

6) Unverlierbarkeit des ächten Ruhms.

So schwer es ist, den Ruhm zu erlangen, so leicht ist es, ihn zu behalten. Der Ruhm kann eigentlich nie verloren gehen; denn die That, oder das Werk, durch die er erlangt worden, stehen für immer fest, und der Ruhm derselben bleibt ihrem Urheber, auch wenn er keinen neuen hinzufügt. Wenn jedoch der Ruhm wirklich verklingt, wenn er überlebt wird; so war er unächt, d. h. unverdient, durch augenblickliche Ueberschätzung entstanden, wo nicht gar durch absichtliches Ausposaunen. (P. I, 421 fg.; II, 498.)

7) Der unverdiente, schnelle und falsche Ruhm.

Beim falschen, d. i. unverdienten Ruhm, ist das Bewunderte der Bewunderung nicht werth. Sein Besitzer muß an ihm zehren, ohne Das, wovon derselbe das Symptom, der bloße Abglanz sein solle, wirklich zu haben. Dieser Ruhm muß ihm oft verleidet werden, wenn bisweilen trotz aller aus der Eigenliebe entspringenden Selbsttäuschung ihm auf der Höhe, für die er nicht geeignet ist, doch schwindelt, oder ihm zu Muthe wird, als wäre er ein kupferner Ducaten; wo dann die Angst vor Enthüllung und verdienter Demüthigung ihn ergreift, zumal wenn er auf den Stirnen der Mitmenschen das Urtheil der Nachwelt liest. Er gleicht sonach dem Besitzer durch ein falsches Testament. (P. I, 425.)

Es ist leicht begreiflich, daß ein Ruhm, der schnell erfolgt, auch früh erlischt, und auch hier es heißt quod cito fit, cito perit; indem Leistungen, deren Werth der gewöhnliche Menschenschlag so leicht erkennen und die Mitbewerber so willig gelten lassen konnten, auch nicht sehr hoch über dem Hervorbringungsvermögen Beider stehen werden. Zudem ist schon wegen des Gesetzes der Homogeneität (s. unter Beifall: Quelle des Beifalls) ein schnell eintretender Ruhm ein verdächtiges Zeichen; er ist nämlich der directe Beifall der Menge. Aus umgekehrten Gründen wird ein Ruhm, der von langem Bestand sein soll, sehr spät reifen, und die Jahrhunderte seiner Dauer müssen meistens mit dem Beifall der Zeitgenossen erkauft werden. Denn was so anhaltend in Geltung bleiben soll, muß eine schwer zu erlangende Trefflichkeit haben, welche auch nur zu erkennen schon Köpfe erfordert, die nicht jederzeit da sind, am wenigsten in hinreichender Anzahl, um sich vernehmbar machen zu können. Mäßige Verdienste hingegen, die bald anerkannt werden, laufen dafür Gefahr, daß ihr Besitzer sie und

sich überlebt, so daß für den Ruhm in der Jugend ihm Obscurität im Alter zu Theil wird; während, bei großen Verdiensten, man umgekehrt lange obscur bleiben, dafür aber im Alter glänzenden Ruhm erlangen wird. (P. II, 499.)

In der Regel wird der Ruhm, je länger er zu dauern hat, desto später eintreten, wie ja alles Vorzügliche langsam heranreift. Der Ruhm, welcher zum Nachruhm werden will, gleicht einer Eiche, die aus ihrem Saamen sehr langsam emporwächst; der leichte, ephemere Ruhm den einjährigen, schnell wachsenden Pflanzen und der falsche Ruhm gar dem schnell hervorschießenden Unkraute, das schleunigst ausgerottet wird. (P. I, 418.)

Der falsche, nämlich der künstliche, durch ungerechtes Lob, gute Freunde, bestochene Kritiker, Winke von oben und Verabredungen von unten, bei richtig vorausgesetzter Urtheilslosigkeit der Menge, auf die Beine gebrachte Ruhm eines Werkes gleicht den Ochsenblasen, durch die man einen schweren Körper zum Schwimmen bringt. Sie tragen ihn längere oder kürzere Zeit, je nachdem sie aufgebläht und fest zugeschnürt sind; aber die Luft transsudirt allmälig doch, und er sinkt. Dies ist das unvermeidliche Loos der Werke, welche die Quelle ihres Ruhmes nicht in sich haben. Das falsche Lob verhallt, die Verabredungen sterben aus, der Kenner findet den Ruhm nicht bestätigt, dieser erlischt, und eine desto größere Geringschätzung tritt an seine Stelle. Hingegen die ächten Werke, welche die Quelle ihres Ruhmes *in sich* haben, und daher zu jeder Zeit die Bewunderung von Neuem zu entzünden vermögen, gleichen den specifisch leichteren Körpern, die aus eigenen Mitteln sich stets oben erhalten, und so gehen sie den Strom der Zeit hinab. (P. II, 501.)

8) Warum der Ruhm vor Denen flieht, die ihn suchen.

Wer das Gute und Rechte hervorbringen und das Schlechte vermeiden soll, muß dem Urtheile der Menge und ihrer Wortführer Trotz bieten, mithin sie verachten. Hierauf beruht die Richtigkeit der Bemerkung, daß der Ruhm vor Denen flieht, die ihn suchen, und Denen folgt, die ihn vernachlässigen; denn Jene bequemen sich dem Geschmack der Zeitgenossen an. Diese trotzen ihm. (P. I, 421. H. 464.)

9) Gegensatz zwischen dem Ruhm bei den Zeitgenossen und dem Ruhm bei der Nachwelt.

Wenn man das Lob der Zeitgenossen aller Zeiten überhaupt ins Auge faßt, wird man finden, daß dasselbe eigentlich immer eine Hure ist, prostituirt und besudelt durch tausend Unwürdige, denen es zu Theil geworden. Hingegen ist der Ruhm bei der Nachwelt eine stolze, spröde Schöne, die sich nur dem Würdigen, dem Sieger, dem seltenen Helden hingiebt. (P. II, 503 fg.)

Die Art, wie der Beifall der Zeitgenossen entsteht (vergl. unter Beifall: Geringer Werth des Beifalls der Zeitgenossen), macht es erklärlich, warum der Ruhm der Zeitgenossen so selten die Metamorphose in Nachruhm erlebt. (P. I, 426.)

10) Incompatibilität des Ruhmes mit der räumlichen und zeitlichen Nähe der Person.

Für den Berühmten läuft der Unterschied zwischen dem Ruhme bei der Mitwelt und dem bei der Nachwelt am Ende blos darauf hinaus, daß beim ersten seine Verehrer von ihm durch den Raum, beim andern durch die Zeit getrennt sind. Denn unter den Augen hat er sie, auch beim Ruhme der Mitwelt, in der Regel nicht. Die Verehrung verträgt nämlich nicht die Nähe, sondern hält sich fast immer in der Ferne auf, weil sie, bei persönlicher Gegenwart des Verehrten, wie Butter an der Sonne schmilzt. Ueber diese Incompatibilität der Verehrung mit der persönlichen Anwesenheit und des Ruhmes mit dem Leben haben wir einen schönen lateinischen Brief des Petrarka. (P. II, 509 fg.)

11) Der Wunsch und die Anticipation des Nachruhms.

Der Wunsch, den Jeder hat, daß man nach seinem Tode seiner gedenken möge, und der sich bei den Hochstrebenden zu dem Wunsche des Nachruhms steigert, scheint aus der Anhänglichkeit am Leben zu entspringen, die, wenn sie sich von jeder Möglichkeit des realen Daseins abgeschnitten sieht, jetzt nach dem allein noch vorhandenen, wenngleich nur idealen, also nach einem Schatten greift. (P. II, 620.)

Das ächte, große Verdienst ist im Stande, seinen Ruhm bei der Nachwelt mit Sicherheit zu anticipiren. Ja, wer einen wirklich großen Gedanken erzeugt, wird schon im Augenblick der Conception desselben seines Zusammenhanges mit den kommenden Geschlechtern inne; so daß er dabei die Ausdehnung seines Daseins durch Jahrhunderte fühlt und auf diese Weise, wie für die Nachkommen, so auch mit ihnen lebt. (P. II, 510.)

12) Werth des Nachruhms.

Da nicht im Ruhme, sondern in Dem, wodurch man ihn erlangt, der Werth liegt und in der Zeugung unsterblicher Kinder der Genuß, so sind Die, welche die Nichtigkeit des Nachruhmes daraus zu beweisen suchen, daß, wer ihn erlangt, nichts davon erfährt, dem Klügling zu vergleichen, der einem Manne, welcher auf einen Haufen Austerschalen im Hofe seines Nachbars neidische Blicke wirft, sehr weise die gänzliche Unbrauchbarkeit derselben demonstriren wollte. (W. II, 440.)

Den ächtesten Ruhm, den Nachruhm, vernimmt sein Gegenstand nie, und doch schätzt man ihn glücklich. Also bestand sein Glück in den großen Eigenschaften selbst, die ihm den Ruhm erwarben, und darin, daß er Gelegenheit fand, sie zu entwickeln, also daß ihm vergönnt wurde, zu handeln, wie es ihm angemessen war, oder zu treiben, was er mit Lust und Liebe trieb; denn nur die aus dieser entsprungenen Werke erlangen Nachruhm. Sein Glück bestand also in seinem großen Herzen, oder auch im Reichthum eines Geistes, dessen Abdruck in seinen Werken die Bewunderung kommender Jahrhunderte erhält. Der Werth des Nachruhms liegt also im Verdienen desselben, und dieses ist sein eigener Lohn. (P. I, 425.)

Ruinen.

1) Erhabenheit der Ruinen.

Die noch dastehenden Ruinen des Alterthums rühren uns unbeschreiblich, die Tempel zu Pästum, das Koliseum, das Pantheon, Mäcenas Haus mit dem Wasserfall im Saal; denn wir empfinden die Kürze des menschlichen Lebens gegen die Dauer dieser Werke, die Hinfälligkeit menschlicher Größe und Pracht; das Individuum schrumpft ein, sieht sich als sehr klein, aber die reine Erkenntniß hebt uns darüber hinaus, wir sind das ewige Weltauge, das dieses Alles sieht, das reine Subject des Erkennens. Es ist das Gefühl des Erhabenen. (H. 363. W. I, 243 fg.)

2) Analogie der Ruine mit der Kadenz in der Musik.

Als Amplification der Analogie der Musik mit der Baukunst (s. unter Architectur: Vergleichung der Baukunst mit den übrigen Künsten) könnte man noch hinzusetzen, daß, wenn die Musik, gleichsam in einem Anfall von Unabhängigkeitsdrang, die Gelegenheit einer Fermate ergreift, um sich, vom Zwang des Rhythmus losgerissen, in der freien Phantasie einer figurirten Kadenz zu ergehen, ein solches vom Rhythmus entblößtes Tonstück der von der Symmetrie entblößten Ruine analog sei, welche man demnach, in der kühnen Sprache des bekannten Witzwortes (daß Architectur gefrorene Musik sei) eine gefrorene Kadenz nennen mag. (W. II, 518.)

Runzeln. (S. unter Haare: Ueber weiße Haare.)

S.

Säligkeit

1) Unmöglichkeit der Säligkeit, so lange der Wille zum Leben bejaht wird.

Es liegt ein vollkommener Widerspruch darin, leben zu wollen, ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort „säliges Leben" in sich trägt. (W. I, 108.)

So lange unser Wille derselbe ist, kann unsere Welt keine andere sein. Zwar wünschen Alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes; sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Säligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füßen; sondern hingetragen möchten sie werden durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen; aber sie kann uns nirgends hinbringen, als immer wieder in die Natur. Wie mißlich es jedoch sei, als ein Theil der Natur zu existiren, erfährt Jeder an seinem eigenen Leben und Sterben. (W. II, 692 fg. Vergl. auch unter Leben: Charakter, Werth und Zweck des Lebens im Ganzen.)

2) Säligkeit der den Willen zum Leben verneinenden Heiligen.

Wir wissen, daß die Augenblicke der ästhetischen Contemplation, in denen wir allem Wollen, d. h. allem Wünschen und Sorgen, enthoben, gleichsam uns selbst los werden, nicht mehr das zum Behufe seines beständigen Wollens erkennende Individuum, sondern das willensreine, ewige Subject des Erkennens sind (vergl. Aesthetisch), — daß diese Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöst, gleichsam aus dem schweren Erdenäther auftauchen, die säligsten sind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie sälig das Leben eines Menschen sein muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, sondern auf immer, wie bei der Resignation der Heiligen, beschwichtigt ist. Doch finden wir selbst im Leben heiliger Menschen jene Ruhe und Säligkeit, die uns von ihnen geschildert wird, nur als die Blüthe, welche hervorgeht aus der steten Ueberwindung des Willens, und sehen als den Boden, welchem sie entsprießt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben; denn dauernde Ruhe kann auf Erden Keiner haben. (W. I, 461—463.)

Sansara, s. Buddhaismus.

Sanskritlitteratur.

Während die religiösen und philosophischen Werke der Sanskritlitteratur höchst verehrungswerth sind, so erscheinen dagegen die poetischen so geschmacklos und monströs, wie die Sculptur der selben Völker. Selbst ihre dramatischen Werke sind hauptsächlich nur wegen der sehr belehrenden Erläuterungen und Belege des religiösen Glaubens und der Sitten, die sie enthalten, schätzenswerth. Die Uebersetzer aus dem Sanskrit sollten ihre Mühe viel weniger der Poesie und viel mehr den Veden, Upanischaden und philosophischen Werken zuwenden. (P. II, 425 fg.)

Satan, f. Teufel.

Satire.

Die Satire soll, gleich der Algebra, blos mit abstracten und unbestimmten, nicht mit concreten Werthen, oder benannten Größen operiren; und an lebendigen Menschen darf man sie so wenig, wie die Anatomie, ausüben, bei Strafe, seiner Haut und seines Lebens nicht sicher zu sein. (P. II, 543.)

Satz, vom ausgeschlossenen Dritten, f. Denkgesetze.

Satz, vom zureichenden Grunde, f. Denkgesetze und Grund.

Satz, vom Widerspruch, f. Denkgesetze.

Säugling.

1) Geistiger Stupor der Säuglinge in den ersten Wochen nach der Geburt.

Obgleich der rein formale Theil der empirischen Anschauung, also das Gesetz der Causalität, nebst Raum und Zeit, a priori im Intellect liegt; so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben, sondern diese erlangt er erst durch Uebung und Erfahrung. Daher kommt es, daß neugeborene Kinder zwar den Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht die Objecte apprehendiren und eigentlich sehen, sondern sie sind, die ersten Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der sich alsdann verliert, wann ihr Verstand anfängt, seine Function an den Datis der Sinne, zumal des Getasts und Gesichts, zu üben, wodurch die objective Welt allmälig in ihr Bewußtsein tritt. Dieser Eintritt ist am Intelligentwerden ihres Blicks und einiger Absichtlichkeit in ihren Bewegungen deutlich zu erkennen, besonders wenn sie zum ersten Mal durch freundliches Anlächeln an den Tag legen, daß sie ihre Pfleger erkennen. (G. 72. F. 10. — Vergl. Anschauung: Intellectualität der Anschauung.)

2) Energie des Willens in den Säuglingen.

Während der Intellect im Kinde sich langsam entwickelt, ist dagegen der Wille, gemäß seinem Primat, von Hause aus sehr thätig. Säug-

linge, die kaum die erste schwache Spur von Intelligenz zeigen, sind schon voller Eigenwillen; durch unbändiges, zweckloses Toben und Schreien zeigen sie den Willensdrang, von dem sie strotzen, während ihr Wollen noch kein Object hat, d. h. sie wollen, ohne zu wissen, was sie wollen. (W. II, 236 fg.)

Säule, s. Architectur.

Schädel.

1) Die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen.

Wie die sogenannte Metamorphose der Pflanzen zu den Erklärungen des Organischen aus der wirkenden Ursache gehört (vergl. unter Pflanze: Metamorphose der Pflanzen), so auch die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen. Diese ist nicht viel besser, jedoch viel problematischer, als die der Blüthe aus dem Blatt; wiewohl es eben auch hier sich von selbst versteht, daß das Futteral des Gehirns dem Futteral des Rückenmarks, dessen Fortsetzung und Endknauf es ist, nicht absolut heterogen und ganz disparat, vielmehr in derselben Art fortgeführt sein wird. Diese ganze Betrachtungsart gehört der Homologie R. Owen's an. (W. II, 380 fg.)

2) Eine Vermuthung, zu welcher der Schädel der Idioten und der Neger Anlaß giebt. (S. unter Gehirn: Vereinzelte Bemerkungen.)

3) Was bei der Durchsichtigkeit des Schädels zu sehen wäre.

Wenn die Hirnschale nebst Integumenten durchsichtig wäre, welche Unterschiede würde man da gewahren an Größe, Gestalt, Beschaffenheit und Bewegung des Gehirns! welche Abstufungen! Der große Geist würde auf den ersten Blick so viel Respect einflößen, wie jetzt drei Sterne auf der Brust, und wie erbärmlich würde Mancher, der diese trägt, figuriren! (H. 458.)

Schädellehre.

Die Beschaffenheit des Willens ist von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognosticiren. Der größte Irrthum in Gall's Schädellehre ist daher, daß er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt. (W. II, 278. 302.) Vielleicht wird man einst eine wahre Kraniologie aufstellen können, die aber dann ganz anders lauten wird, als die Gall'sche mit ihrer so plumpen, wie absurden psychologischen Grundlage und ihrer Annahme von Gehirnorganen für moralische Eigenschaften. (P. II, 182.)

Schadenfreude.

Die Schadenfreude gehört zu den antimoralischen Triebfedern (vergl. unter Moralisch: Antimoralische Triebfedern) und ist in gewissem Betracht das Gegentheil des Neides. (S. Neid.) Es giebt kein un-

fehlbareres Zeichen eines ganz schlechten Herzens und tiefer moralischer Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man soll Den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden. (E. 200.) Die Schadenfreude ist das eigentlich teuflische Laster. Denn sie ist das gerade Gegentheil des Mitleids und ist nichts Anderes, als die ohnmächtige Grausamkeit, welche die Leiden, in denen sie Andere so gern erblickt, selbst herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt, der es statt ihrer that. (E. 225. P. II, 230 fg.)

Schall.

Ueber den Antagonismus zwischen Licht und Schall s. Licht.

Scham, s. Genitalien und Zeugung, Zeugungsact.

Scharfsinn, s. unter Lächerlich: Witz.

Scharlatanerie.

Das Große und Schöne auf der Welt, welches nur seiner selbst wegen da sein sollte, wird gar bald mißbraucht vom Bedürfniß, welches von allen Seiten herankommt, um daran sich zu lehnen, sich zu stützen, und damit es verdeckt und verdirbt. Dies zeigt sich besonders bei den Anstalten, die in irgend einem Zeitalter und Lande zur Erhaltung und Förderung des menschlichen Wissens und überhaupt der intellectuellen Bestrebungen, welche unser Geschlecht adeln, gegründet sind. Ueberall dauert es nicht lange, so kommt das rohe, thierische Bedürfniß herangeschlichen, um sich, unter dem Schein, jenen Zwecken dienen zu wollen, der dazu ausgesetzten Emolumente zu bemächtigen. Dies ist der Ursprung der Scharlatanerie, wie sie in allen Fächern täglich zu finden ist, und so verschieden auch ihre Gestalten sind, ihr Wesen darin hat, daß man, unbekümmert um die Sache selbst, blos nach dem Schein derselben trachtet, zum Behuf seiner eigenen persönlichen, egoistischen, materiellen Zwecke. (P. II, 688.)

Schauspiel, s. Drama und Theater.

Schauspieler.

1) Aufgabe und Erfordernisse des Schauspielers.

Die Aufgabe des Schauspielers ist, die menschliche Natur darzustellen nach ihren verschiedensten Seiten, in tausend höchst verschiedenen Charakteren, diese alle jedoch auf der gemeinsamen Grundlage seiner ein für alle Mal gegebenen und nie ganz auszulöschenden Individualität. Deshalb muß er selbst ein tüchtiges und completes Exemplar der menschlichen Natur sein. Zu einem guten Schauspieler gehört 1) daß er die Gabe habe, sein Inneres nach außen kehren zu können; 2) daß er hinreichende Phantasie habe, um fingirte Umstände und Begebenheiten so lebhaft zu imaginiren, daß sie sein Inneres erregen; 3) daß er Verstand, Erfahrung und Bildung in dem Maße habe, um mensch-

liche Charaktere und Verhältnisse gehörig verstehen zu können. (P. II, 469.)

2) Welchen Charakter der Schauspieler am besten darstellt.

Wegen der Unveräußerlichkeit der eigenen Individualität wird ein Schauspieler jeden Charakter um so trefflicher darstellen, je näher derselbe seiner eigenen Individualität steht, und am besten den, der mit dieser zusammentrifft; daher auch der schlechteste Schauspieler eine Rolle hat, die er vortrefflich spielt; denn da ist er, wie ein lebendiges Gesicht unter Masken. (P. II, 469.)

3) Einige Regeln für Schauspieler.

a) Regel in Bezug auf die Gesten. (S. Gesten.)

b) Regel in Bezug auf die Kleidung. (S. Kleidung.)

4) Erklärung der Häufigkeit des Wahnsinns bei Schauspielern.

Die Erfahrung lehrt, daß Wahnsinn verhältnißmäßig am häufigsten bei Schauspielern eintritt. Welchen Mißbrauch treiben aber auch diese Leute mit ihrem Gedächtniß! Täglich haben sie eine neue Rolle einzulernen, oder eine alte aufzufrischen; diese Rollen sind aber sämmtlich ohne Zusammenhang, ja, im Widerspruch und Contrast mit einander, und jeden Abend ist der Schauspieler bemüht, sich selbst ganz zu vergessen, um ein völlig Anderer zu sein. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnsinn. (W. II, 455.)

Schein, s. Irrthum.

Scheintodte.

Die Wahrnehmung, welche gewisse Scheintodte von Allem, was um sie vorgeht, haben, während sie starr und unfähig, sich zu rühren, daliegen, ist ohne Zweifel von derselben Art, wie die Wahrnehmung der Nachtwandler von ihrer nächsten Umgebung. Es ist Wahrnehmung durch das Traumorgan, ein Wahrträumen. (P. I, 256.)

Scherz, s. unter Lächerlich: Das absichtlich Lächerliche.

Schicksal.

1) Schicksal im Allgemeinen. (S. Fatum, Fatalismus.)

2) Die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen.

a) Allgemeinheit des Glaubens an specielle Vorsehung.

Der Glaube an eine specielle Vorsehung, oder sonst eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten im individuellen Lebenslauf, ist zu

allen Zeiten allgemein beliebt gewesen, und sogar in denkenden, aller Superstition abgeneigten Köpfen findet er sich bisweilen unerschütterlich fest, ja, wohl gar außer allem Zusammenhange mit irgendwelchen bestimmten Dogmen. (P. I, 215 fg.)

b) Schwierigkeit, die diesem Glauben entgegensteht.

Dem bloßen, reinen, offenbaren Zufall, der die Welt und das Leben des Einzelnen beherrscht, eine Absicht unterzulegen, ist ein Gedanke, der an Verwegenheit seines Gleichen sucht. Gegen die Beispiele, wodurch man ihn belegen möchte, bleibt, so frappant sie auch bisweilen sein mögen, die stehende Einrede diese, daß es das größte Wunder wäre, wenn niemals ein Zufall unsere Angelegenheiten gut, ja selbst besser besorgte, als unser Verstand und unsere Einsicht es vermocht hätte. (P. I, 216.)

c) Lösung der Aufgabe, den Lebenslauf des Einzelnen als unter specieller Vorsehung stehend zu denken.

Der höhere, transscendente Fatalismus (vergl. unter Fatum, Fatalismus: Unterschied zwischen dem gewöhnlichen und dem höheren Fatalismus) treibt zu der Annahme einer aus der Einheit der tiefliegenden Wurzel der Nothwendigkeit und Zufälligkeit entspringenden und unergründlichen Macht, welche alle Wendungen und Windungen unsers Lebenslaufes, zwar sehr oft gegen unsere einstweilige Absicht, jedoch so, wie es der objectiven Ganzheit und subjectiven Zweckmäßigkeit desselben angemessen, mithin unserm eigentlichen wahren Besten förderlich ist, leitet. (P. I, 224 fg.) Diese verborgene und sogar die äußern Einflüsse leitende Macht kann jedoch ihre Wurzel zuletzt nur in unserm eigenen geheimnißvollen Innern haben, da ja das A und Ω alles Daseins zuletzt in uns selbst liegt. Sie sich denkbar zu machen, giebt es zwei Analogien. Die nächste Analogie mit dem Walten jener Macht zeigt uns die Teleologie der Natur. Wie in jenen dumpfen und blinden Urkräften der Natur, aus deren Wechselspiel das Planetensystem hervorgeht, schon eben der Wille zum Leben, welcher nachher in den vollendetsten Erscheinungen der Welt auftritt, das im Innern Wirkende und Leitende ist und er schon dort, mittelst strenger Naturgesetze auf seine Zwecke hinarbeitend, die Grundfeste zum Bau der Welt und ihrer Ordnung vorbereitet; ebenso nun sind alle, die Handlungen eines Menschen bestimmenden Begebenheiten, nebst der sie herbeiführenden Causalverknüpfung, doch auch nur die Objectivation desselben Willens, der auch in diesen Menschen selbst sich darstellt; woraus sich, wenn auch nur wie im Nebel, absehen läßt, daß sie sogar zu den speciellsten Zwecken jenes Menschen stimmen und passen müssen, in welchem Sinne sie alsdann jene geheime Macht bilden, die das Schicksal des Einzelnen leitet und als sein Genius, oder seine Vorsehung allegorisirt wird. (P. I, 227—231.)

Eine zweite Analogie, welche zum Verständniß des erwähnten transscendenten Fatalismus beitragen kann, giebt der Traum. Auf analoge Weise, wie Jeder der heimliche Theaterdirector seiner Träume ist, geht auch jenes Schicksal, welches unsern Lebenslauf beherrscht, irgendwie zuletzt von jenem Willen aus, der unser eigener ist, welcher jedoch hier, wo er als Schicksal auftritt, von einer Region aus wirkt, die weit über unser vorstellendes, individuelles Bewußtsein hinausliegt. (P. I, 231—237.)

d) Endabsicht der providentiellen Lenkung des individuellen Lebenslaufs.

Worauf die geheimnißvolle Lenkung des individuellen Lebenslaufs es eigentlich abgesehen habe, läßt sich nur sehr im Allgemeinen angeben. Bleiben wir bei den einzelnen Fällen stehen, so scheint es oft, daß sie nur unser zeitiges, einstweiliges Wohl im Auge habe. Dieses jedoch kann, wegen seiner Geringfügigkeit, nicht im Ernst ihr Ziel sein; also haben wir dieses in unserm ewigen, über das individuelle Leben hinausgehenden Dasein zu suchen. Und da läßt sich dann nur ganz im Allgemeinen sagen, unser Lebenslauf werde mittelst jener Lenkung so regulirt, daß von dem Ganzen der durch denselben uns aufgehenden Erkenntniß der metaphysisch zweckdienlichste Eindruck auf den Willen entstehe. Da nun das Abwenden des Willens vom Leben das letzte Ziel des zeitlichen Daseins ist (vergl. Heilsordnung); so müssen wir annehmen, daß dahin ein Jeder auf die ihm ganz individuell angemessene Art, also auch oft auf weiten Umwegen, allmälig geleitet werde. (P. I, 237 fg.)

3) Das Schicksal im vulgären Sinne.

Was die Leute gemeiniglich das Schicksal nennen, sind meistens nur ihre eigenen dummen Streiche. (P. I, 505.)

4) Das Schicksal im Trauerspiel. (S. Trauerspiel.)

Schimpfen, s. Grobheit und Injurie.

Schlaf.

1) Die Nothwendigkeit des Schlafes.

Daß Bewußtlosigkeit der ursprüngliche und natürliche Zustand aller Dinge, mithin auch die Basis ist, aus welcher, in einzelnen Arten der Wesen, das Bewußtsein hervorgeht, und sie auch im Menschen bleibt, ist zu spüren in der Nothwendigkeit des Schlafes. (W. II, 156.) Der Embryo, welcher erst den Leib noch zu bilden hat, schläft fortwährend und das Neugeborene den größten Theil seiner Zeit. In diesem Sinne erklärt auch Burdach ganz richtig den Schlaf für den ursprünglichen Zustand. (W. II, 273.)

Das Phänomen des Schlafes bestätigt ganz vorzüglich, daß Bewußtsein, Wahrnehmen, Erkennen, Denken nichts Ursprüngliches in uns ist,

sondern ein bedingter, secundärer Zustand. Es ist ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchster, den sie daher, je höher er getrieben wird, desto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann. (W. II, 276.)

Weil der Intellect secundär, physisch und ein bloßes Werkzeug ist, deshalb bedarf er auf fast ein Drittel seiner Lebenszeit der gänzlichen Suspension seiner Thätigkeit im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns, dessen bloße Function er ist. (W. II, 240.) Nichts beweist deutlicher die secundäre, abhängige, bedingte Natur des Intellects, als seine periodische Intermittenz. Im tiefen Schlaf hört alles Erkennen und Vorstellen gänzlich auf. Dagegen pausirt der Kern unsers Wesens, das Metaphysische desselben, welches die organischen Functionen als ihr primum mobile nothwendig voraussetzen, nie. Unermüdlich ist das Herz. (W. II, 272. Vergl. unter Herz: Gegensatz zwischen Herz und Kopf.)

2) Wirken der Lebenskraft im Schlafe.

Im Schlafe, wo blos das vegetative Leben fortgesetzt wird, wirkt der Wille allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von außen ohne Abzug seiner Kraft durch die Thätigkeit des Gehirns und Anstrengung des Erkennens, welches die schwerste organische Function, für den Organismus aber blos Mittel, nicht Zweck ist; daher ist im Schlafe die ganze Kraft des Willens auf Erhaltung und, wo es nöthig ist, Ausbesserung des Organismus gerichtet. (W. II, 273.)

Die Sensibilität ruht im Schlafe. Während zugleich mit ihr Nachts auch die Irritabilität ruht, nimmt die Lebenskraft, als welche nur unter einer ihrer drei Formen ganz und ungetheilt, daher mit voller Macht wirken kann (vergl. Lebenskraft), durchweg die Gestalt der Reproductionskraft an. Darum geht die Bildung und Ernährung der Theile, namentlich die Nutrition des Gehirns, aber auch jedes Wachsthum, jeder Ersatz, jede Heilung, also die Wirkung der vis natura medicatrix in allen ihren Gestalten (vergl. unter Lebenskraft: Die Lebenskraft als Heilkraft), besonders aber in wohlthätigen Krankheitskrisen, hauptsächlich im Schlafe vor sich. Dieserwegen ist zur anhaltenden Gesundheit, folglich auch zur langen Lebensdauer eine Hauptbedingung, daß man ununterbrochenen festen Schlafes constant genieße. Jedoch ist es nicht wohlgethan, ihn so viel wie möglich zu verlängern; denn was er an Extension gewinnt, verliert er an Intension, d. i. an Tiefe, gerade aber der tiefe Schlaf ist es, in welchem die angeführten organischen Lebensprocesse am vollkommensten vollbracht werden. (P. II, 175 fg. W. II, 276. P. I, 471.)

Die wohlthätige Wirkung des tiefen Schlafes erreicht ihren höchsten Grad im magnetischen, als welcher blos der allertiefste ist, daher er als das Panakeion vieler Krankheiten auftritt. (P. II, 176.)

3) Positiver Charakter des Schlafes.

Die Nutrition des Gehirns, also die Erneuerung seiner Substanz aus dem Blute, kann während des Wachens nicht vor sich gehen, indem die so höchst eminente, organische Function des Erkennens und Denkens von der so niedrigen und materiellen der Nutrition gestört oder aufgehoben werden würde. Hieraus erklärt sich, daß der Schlaf nicht ein rein negativer Zustand, bloßes Pausiren der Gehirnthätigkeit ist, sondern zugleich einen positiven Charakter zeigt. Dieser giebt sich schon dadurch kund, daß zwischen Schlaf und Wachen kein bloßer Unterschied des Grades, sondern eine feste Gränze ist, welche, sobald der Schlaf eintritt, sich durch Traumbilder ankündigt, die unsern dicht vorhergegangenen Gedanken völlig heterogen sind. Ein fernerer Beleg desselben ist, daß wann wir beängstigende Träume haben, wir vergeblich bemüht sind, zu schreien, oder Angriffe abzuwehren, oder den Schlaf abzuschütteln; so daß es ist, als ob das Bindeglied zwischen dem großen und kleinen Gehirn (als dem Regulator der Bewegungen) ausgehoben wäre; denn das Gehirn bleibt in seiner Isolation, und der Schlaf hält uns wie mit ehernen Klauen fest. Endlich ist der positive Charakter des Schlafes daran ersichtlich, daß ein gewisser Grad von Kraft zum Schlafen erfordert ist; weshalb zu große Ermüdung, wie auch natürliche Schwäche, uns verhindern ihn zu erfassen, capere somnum. (W. II, 273 fg.)

4) Verhältniß des Bedürfnisses des Schlafes zur Intensität des Gehirnlebens.

Das Bedürfniß des Schlafes steht in geradem Verhältniß zur Intensität des Gehirnlebens, also zur Klarheit des Bewußtseins. Solche Thiere, deren Gehirnleben schwach und dumpf ist, schlafen wenig und leicht, z. B. Reptilien und Fische; wobei zu erinnern ist, daß der Winterschlaf fast nur dem Namen nach ein Schlaf ist, nämlich nicht eine Inaction des Gehirns allein, sondern des ganzen Organismus, also eine Art Scheintod. Thiere von bedeutender Intelligenz schlafen tief und lange. Auch Menschen bedürfen um so mehr Schlaf, je entwickelter der Quantität und Qualität nach und je thätiger ihr Gehirn ist. Daß auch fortgesetzte Muskelanstrengung schläfrig macht, ist daraus zu erklären, daß bei dieser das Gehirn fortdauernd, mittelst der medulla oblongata, des Rückenmarks und der motorischen Nerven, den Muskeln den Reiz ertheilt, der auf ihre Irritabilität wirkt, dasselbe also dadurch seine Kraft erschöpft; die Ermüdung, welche wir in Armen und Beinen spüren, hat demnach ihren eigentlichen Sitz im Gehirn. (W. II, 275 fg. P. I, 470 fg.)

5) Wohlthätige Wirkung des Schlafes nach der Mahlzeit.

Wie alle Functionen des organischen Lebens, so geht auch die Verdauung im Schlafe, wegen des Pausirens der Gehirnthätigkeit, leichter

und schneller vor sich; daher ein kurzer Schlaf, von 10—15 Minuten, eine halbe Stunde nach der Mahlzeit wohlthätig wirkt. Hingegen ist ein längerer Schlaf nachtheilig und kann sogar gefährlich werden. (P. II, 176 fg.)

6) Abnahme der Respiration im Schlafe. (S. Athmen.)

7) Unterschied und Verwandtschaft zwischen Schlaf und Tod.

Der Schlaf ist die Einstellung der animalischen Functionen, der Tod die der organischen. (H. 352.)

Das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtsein wird täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf ist vom Tode, in welchen er oft, z. B. beim Erfrieren, ganz stetig übergeht, für die Gegenwart seiner Dauer, gar nicht verschieden, sondern nur für die Zukunft, nämlich in Hinsicht auf das Erwachen. Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird; alles Andere erwacht wieder, oder vielmehr ist wach geblieben. (W. I, 327.)

Der Schlaf ist ein Stück Tod, welches wir anticipando borgen und dafür das durch einen Tag erschöpfte Leben wieder erhalten und erneuern. Der Schlaf borgt vom Tode zur Aufrechthaltung des Lebens. Oder: er ist der einstweilige Zins des Todes, welcher selbst die Kapitalabzahlung ist. (P. I, 471.) Unser Leben ist anzusehen als ein vom Tode erhaltenes Darlehen; der Schlaf ist der tägliche Zins dieses Darlehens. (P. II, 292.)

Zwischen Schlaf und Tod ist kein radicaler Unterschied, sondern der eine so wenig, wie der andere gefährdet das Dasein. Die Sorgfalt, mit der das Insect eine Zelle, oder Grube, oder Nest bereitet, sein Ei hineinlegt, nebst Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig stirbt, — gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Mensch am Abend sein Kleid und sein Frühstück für den kommenden Morgen bereit legt und dann ruhig schlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht Statt haben, wenn nicht, an sich und seinem wahren Wesen nach, das im Herbste sterbende Insect mit dem im Frühling auskriechenden eben so wohl identisch wäre, wie der sich schlafen legende Mensch mit dem aufstehenden. Die Gattung ist es, die allezeit lebt; der Tod ist für sie, was der Schlaf für das Individuum. (W. II, 544—546.)

Schlafwachen, s. unter Traum: Das Wahrträumen.

Schlaraffenland, s. Noth.

Schlauheit.

1) Die Schlauheit als eine Form der Klugheit. (S. Klugheit.)

2) Die Schlauheit der Dummen. (S. Dummheit.)

3) Die Schlauheit in Beziehung zur Philosophie.

Bloße Schlauheit befähigt wohl zum Skeptikus, aber nicht zum Philosophen. (P. II, 12.)

Schlecht. Schlechtigkeit.

1) Bedeutung des Wortes. (S. unter Böse: Bedeutung des Wortes „böse".)

2) Zusammenhang der Dummheit mit der Schlechtigkeit. (S. Dummheit.)

3) Gegensatz zwischen Dummheit und Schlechtigkeit in Hinsicht auf die Zurechnung. (S. Dummheit.)

4) Schlechtigkeit, Jammer und intellectuelle Unfähigkeit.

Wenn man die menschliche Schlechtigkeit ins Auge gefaßt hat und sich darüber entsetzen möchte; so muß man alsbald den Blick auf den Jammer des menschlichen Daseins werfen; und wieder ebenso, wenn man vor diesem erschrocken ist, auf jene. Da wird man finden, daß sie einander das Gleichgewicht halten, und wird der ewigen Gerechtigkeit inne werden, indem man merkt, daß die Welt selbst das Weltgericht ist. (Vergl. unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.) Vom selben Standpunkt aus verliert sich auch die Indignation über die intellectuelle Unfähigkeit der Allermeisten, die uns im Leben anwidert. Also miseria humana, nequitia humana und stultitia humana entsprechen einander vollkommen in diesem Sansara und sind von gleicher Größe. (P. II, 233.)

Schließen. Schluß.

1) Wesen des Schlusses und des Schließens.

Die logische Begründung eines Urtheils durch ein anderes entsteht immer durch eine Vergleichung mit ihm; diese geschieht nun entweder unmittelbar, in der bloßen Konversion, oder Kontraposition desselben; oder aber durch Hinzuziehung eines dritten Urtheils, wo denn aus dem Verhältnisse der beiden letzteren zu einander die Wahrheit des zu begründenden Urtheils erhellt. Diese Operation ist der vollständige Schluß. Er kommt sowohl durch Opposition, als Subsumtion der Begriffe zu Stande. (G. 106.) Der Schluß ist die Operation unserer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urtheilen, durch Vergleichung derselben, ein drittes entsteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntniß zu Hülfe genommen würde. Die Bedingung hiezu ist, daß solche zwei Urtheile einen Begriff gemein haben; denn sonst sind sie sich fremd und ohne alle Gemeinschaft. Unter dieser Bedingung aber

werden sie Vater und Mutter eines Kindes, welches von Beiden etwas an sich hat. (W. II, 118.)

Das Urtheilen, dieser elementare und wichtigste Proceß des Denkens, besteht im Vergleichen zweier Begriffe; das Schließen hingegen im Vergleiche zweier Urtheile. (W. II, 120.)

Wir operiren beim Schließen nicht mit bloßen Begriffen, sondern mit ganzen Urtheilen. Die gewöhnliche Darstellung des Schlusses als eines Verhältnisses dreier Begriffe ist fehlerhaft. Aus drei gegebenen Begriffen läßt sich noch kein Schluß ziehen. Da sagt man freilich: Das Verhältniß zweier derselben zum dritten muß dabei gegeben sein. Der Ausdruck jenes Verhältnisses sind ja aber gerade die jene Begriffe verbindenden Urtheile; also sind Urtheile, nicht bloße Begriffe der Stoff des Schlusses. Demnach ist Schließen wesentlich ein Vergleichen zweier Urtheile. (W. II, 120—122. 128.)

Da der Schluß als Begründung eines Urtheils durch ein anderes mittelst eines dritten es immer nur mit Urtheilen zu thun hat und diese nur Verknüpfungen der Begriffe sind, welche letztere der ausschließliche Gegenstand der Vernunft sind; so ist das Schließen mit Recht für das eigenthümliche Geschäft der Vernunft erklärt worden. (G. 106.) Das Schließen ist kein Act der Willkür, sondern der Vernunft, den sie von selbst nach ihren eigenen Gesetzen vollzieht; insofern ist er objectiv, nicht subjectiv, und daher den strengsten Regeln unterworfen. (W. II, 118.)

2) Die Schlußfiguren.

Die Urtheile, die beim Schließen mit einander verglichen werden, kann man sich unter dem Bilde von Stäben denken, die zum Behuf der Vergleichung bald mit dem einen, bald mit dem andern Ende aneinander gehalten werden; die verschiedenen Weisen aber, nach denen dies geschehen kann, geben die drei Figuren. Da nun jede Prämisse ihr Subject und Prädicat enthält, so sind diese zwei Begriffe als an den beiden Enden jedes Stabes befindlich vorzustellen. Verglichen werden jetzt die beiden Urtheile hinsichtlich der in ihnen beiden verschiedenen Begriffe; denn der dritte, in beiden identische ist keiner Vergleichung unterworfen, sondern ist das, woran die beiden andern verglichen werden: der Medius. Ist nun dieser in beiden Sätzen identische Begriff, also der Medius, in einer Prämisse das Subject derselben; so muß der zu vergleichende Begriff ihr Prädicat sein, und umgekehrt. Sogleich stellt sich hier a priori die Möglichkeit dreier Fälle heraus: entweder nämlich wird das Subject der einen Prämisse mit dem Prädicat der andern verglichen, oder aber das Subject der einen mit dem Subject der andern, oder endlich das Prädicat der einen mit dem Prädicat der andern. Hieraus entstehen die drei syllogistischen Figuren des Aristoteles; die vierte, welche etwas naseweis hinzugefügt worden, ist unächt und eine Afterart. Jede der drei Figuren

stellt einen ganz verschiedenen, richtigen und natürlichen Gedankengang der Vernunft beim Schließen dar. (W. II, 122—128.)

3) Ein Sinnbild des Schlusses.

Als ein Sinnbild des Schlusses kann man die Voltaische Säule betrachten; ihr Indifferenzpunkt in der Mitte stellt den Medius vor, der das Zusammenhaltende der beiden Prämissen ist, vermöge dessen sie Schlußkraft haben; die beiden disparaten Begriffe hingegen, welche eigentlich das zu Vergleichende sind, werden durch die beiden heterogenen Pole der Säule dargestellt; erst indem diese, mittelst der beiden Leitungsdrähte, welche die Kopula der beiden Urtheile versinnlichen, zusammengebracht werden, springt bei ihrer Berührung der Funke, — das neue Licht der Konklusion hervor. (W. II, 129.)

4) Verhältniß des Gedankenganges im Schluß zu seinem Ausdruck durch Worte und Sätze.

Der Schluß (Syllogismus) besteht im Gedankengange selbst, die Worte und Sätze aber, durch welche man ihn ausdrückt, bezeichnen blos die nachgebliebene Spur desselben; sie verhalten sich zu ihm, wie die Klangfiguren aus Sand zu den Tönen, deren Vibrationen sie darstellen. (W. II, 120.)

5) Die Fähigkeit des Schließens, verglichen mit der des Urtheilens.

Schließen ist leicht, urtheilen schwer. Falsche Schlüsse sind eine Seltenheit, falsche Urtheile stets an der Tagesordnung. (W. II, 97.) Zu schließen sind Alle, zu urtheilen Wenige fähig. (E. 114.) Die Urtheilskraft gehört zu den Vorzügen der überlegenen Köpfe; während die Fähigkeit, aus gegebenen Prämissen die richtige Konklusion zu ziehen, keinem gesunden Kopfe abgeht. (P. II, 24.)

6) Wirkung des Schlusses.

Durch den Schluß erfährt der Schließende nicht etwas schlechthin Neues, ihm vorher gänzlich Unbekanntes, sondern was er erfährt, lag schon in dem was er wußte, also wußte er es schon mit. Er wußte blos nicht, daß er es wußte; er wußte es nur implicite, nicht explicite. Das Wesen des Schlusses besteht folglich darin, daß wir uns zum deutlichen Bewußtsein bringen, die Aussage der Konklusion schon in den Prämissen mitgedacht zu haben; er ist demnach ein Mittel, sich seiner eigenen Erkenntniß deutlicher bewußt zu werden, inne zu werden was man weiß. Die Erkenntniß, welche der Schlußsatz liefert, war latent, wirkte daher so wenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt. Durch den Schluß aus schon bekannten Prämissen wird die vorher gebundene oder latente Erkenntniß frei. (W. II, 118 fg.)

7) Werth des Schlusses.

Aus einem Satze kann nicht mehr folgen, als schon darin liegt, d. h. als er selbst für das erschöpfende Verständniß seines Sinnes besagt; aber aus zwei Sätzen kann, wenn sie syllogistisch verbunden werden, mehr folgen, als in jedem derselben, einzeln genommen, liegt; — wie ein chemisch zusammengesetzter Körper Eigenschaften zeigt, die keinem seiner Bestandtheile für sich zukommen. Hierauf beruht der Werth der Schlüsse. (P. II, 23.)

8) Die Wahrheit der durch Schlüsse abgeleiteten Sätze.

Die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteten Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. Läge diese letztere uns immer so nahe, wie die Ableitung durch einen Schluß, so wäre sie durchaus vorzuziehen. Schlüsse sind zwar der Form nach völlig gewiß, aber sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe. (W. I, 81 fg. Vergl. Beweis, Evidenz und Gewißheit.)

9) Die Syllogistik.

Die ganze Syllogistik ist nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satzes vom Grunde auf Urtheile unter einander, also der Kanon der logischen Wahrheit. (G. 106.)

Schmerz.

1) Bedingung des Schmerzes.

Die Hemmung des Willens muß, um als Schmerz empfunden zu werden, von der Erkenntniß, welcher doch an sich selbst aller Schmerz fremd ist, begleitet sein. Daher ist schon der physische Schmerz durch Nerven und deren Verbindung mit dem Gehirn bedingt, weshalb die Verletzung eines Gliedes nicht gefühlt wird, wenn dessen zum Gehirn gehende Nerven durchschnitten sind, oder das Gehirn selbst durch Chloroform depotenzirt ist. Ebendeswegen auch halten wir, sobald im Sterben das Bewußtsein erloschen ist, alle noch folgende Zuckungen für schmerzlos. Daß der geistige Schmerz durch Erkenntniß bedingt sei, versteht sich von selbst. — Das ganze Verhältniß läßt sich also bildlich so ausdrücken: der Wille ist die Saite, seine Durchkreuzung oder Hinderung deren Vibration, die Erkenntniß der Resonanzboden, der Schmerz ist der Ton. (P. II, 319.)

2) Positivität des Schmerzes im Gegensatze zur Negativität der Befriedigung. (S. Befriedigung und Genuß.)

3) Steigerung des Schmerzes in der Natur.

In der ganzen Natur steigert sich mit dem Grade der Intelligenz die Fähigkeit zum Schmerze, erreicht also im Menschen und zwar in

dem von hoher Intelligenz ihre höchste Stufe, obgleich das Erkennen an sich selbst schmerzlos ist und im Reiche der Intelligenz kein Schmerz waltet. (P. I, 319 fg. 355 fg. Vergl. unter Erkenntniß: Einfluß der Erkenntniß auf den Grad der Empfindung und des Leidens.)

Die Fähigkeit zum Schmerz durfte auch ihren Höhepunkt erst da erreichen, wo vermöge der Vernunft und ihrer Besonnenheit auch die Möglichkeit zur Verneinung des Willens vorhanden ist. Denn ohne diese wäre sie eine zwecklose Grausamkeit gewesen. (P. I, 320.)

4) Unterschied zwischen Mensch und Thier in Hinsicht auf den Schmerz.

Die Ursache des Schmerzes, wie der Freude liegt beim Menschen, weil er im Unterschied vom Thier meistens durch abstracte, gedachte Motive, nicht durch gegenwärtige Eindrücke bestimmt wird, meistentheils nicht in der realen Gegenwart, sondern blos in abstracten Gedanken. Diese schaffen uns Qualen, gegen welche alle Leiden der Thierheit sehr klein sind, da über dieselben auch unser eigener physischer Schmerz oft gar nicht empfunden wird, ja wir bei heftigen geistigen Leiden uns physische verursachen, blos um dadurch die Aufmerksamkeit von jenen abzulenken auf diese. Daher rauft man, im größten geistigen Schmerze, sich die Haare aus, schlägt die Brust, zerfleischt das Antlitz, wälzt sich auf dem Boden, welches Alles eigentlich nur gewaltsame Zerstreuungsmittel von einem unerträglichen Gedanken sind. (W. I, 352 fg. Vergl. auch unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

5) Quelle des übermäßigen Schmerzes und Mittel dagegen. (S. unter Freude: Gegen das Uebermaß der Freude.)

6) Teleologie des Schmerzes.

Wenn nicht der nächste und unmittelbare Zweck des Lebens das Leiden ist; so ist unser Dasein das Zweckwidrigste auf der Welt. Denn es ist absurd anzunehmen, daß der endlose, aus der dem Leben wesentlichen Noth entspringende Schmerz, davon die Welt überall voll ist, zwecklos und rein zufällig sein sollte. (P. II, 312.)

Wie es eine Teleologie der Natur giebt, so giebt es eine noch viel geheimnißvollere der Moral; d. h. gewisse Einrichtungen der Natur in Beziehung auf den Menschen erscheinen als Beförderung seiner Moralität zum Zweck habend. Diesen Charakter trägt nämlich das ganze Verhältniß der Natur zu den Bedürfnissen des Menschen, wohin auch die Nothwendigkeit der Kollision der Menschen unter einander gehört. (M. 735 fg. Vergl. Heilsordnung und unter Leiden: Läuternde Kraft des Leidens.)

Scholastik.

1) Charakter der Scholastik.

Der eigentlich bezeichnende Charakter der Scholastik ist der, daß ihr das oberste Kriterium der Wahrheit die heilige Schrift ist, an welche

man demnach von jedem Vernunftschluß immer noch appelliren kann. — Zu ihren Eigenthümlichkeiten gehört, daß ihr Vortrag durchgängig polemischen Charakter hat; jede Untersuchung wird bald in eine Kontroverse verwandelt, deren pro et contra neues pro et contra erzeugt. Die verborgene, letzte Wurzel dieser Eigenthümlichkeit liegt in dem Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung. (P. I, 70. H. 325.)

Die Scholastiker, in ihren Klöstern eingesperrt, ohne deutliche Kunde von der Welt, von der Natur, vom Alterthum, allein mit ihrem Glauben und ihrem Aristoteles, construirten eine christlich-aristotelische Metaphysik. Ihr einziges Bauzeug waren höchst abstracte Begriffe, wie ens, substantia, forma u. s. w. Dagegen an Realkenntniß fehlt es ganz; der Kirchenglaube vertrat die Stelle der wirklichen Welt. Ueber ihn philosophirten sie, erklärten ihn, nicht die Welt. (H. 312 fg. 325. W. I, 500.)

Aus den Scholastikern strahlt bisweilen theilweise die völlige Wahrheit hervor, nur immer wieder verunstaltet und verdunkelt durch die christlich theistischen Dogmen, denen sie durchaus angepaßt werden sollte. So kämpft in den Scholastikern philosophisches Genie mit tiefgewurzeltem Vorurtheil. (H. 319. 313.)

2) **Der scholastische Streit zwischen Nominalismus und Realismus.** (S. **Nominalismus und Realismus.**)

3) **Die modernen Antipoden der Scholastiker.** (S. **Naturforscher.**)

4) **Verwandtschaft des Schellingianismus mit der Scholastik.**

Durch das Operiren mit sehr weiten, abstracten Begriffen, **durch** die sehr vielerlei gedacht werden kann, **in denen** aber sehr wenig zu denken liegt, hat der Schellingianismus große Aehnlichkeit mit der Scholastik. (H. 325 fg.)

5) **Zu welcher Klasse von Systemen die scholastische Philosophie gehört.** (S. unter **Systeme**: Eintheilung der vom Object ausgehenden Systeme.)

Schön. Schönheit.

1) **Bedeutung des Wortes „schön".**

„**Schön**" ist ohne Zweifel verwandt mit dem Englischen to shew und wäre demnach shewy, schaulich, what shews well, was sich gut **zeigt**, sich gut ausnimmt, also das deutlich hervortretende Anschauliche, mithin der deutliche Ausdruck bedeutsamer (Platonischer) Ideen. (P. II, 456.)

2) Die beiden Elemente des Schönen.

Indem wir einen Gegenstand schön nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Object unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns objectiv macht, d. h. daß wir in Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjects des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern nur eine Idee erkennen. (W. I, 247. Vergl. Aesthetisch.)

3) Ursprung des Wohlgefallens am Schönen.

Im Schönen fassen wir allemal die wesentlichen und ursprünglichen Gestalten der belebten und unbelebten Natur, also Plato's Ideen derselben auf, und diese Auffassung hat zu ihrer Bedingung ihr wesentliches Correlat, das willensreine Subject des Erkennens, d. h. eine reine Intelligenz ohne Absichten und Zwecke. Dadurch verschwindet beim Eintritt einer ästhetischen Auffassung der Wille ganz aus dem Bewußtsein. Er allein aber ist die Quelle aller unserer Betrübnisse und Leiden. Dies ist der Ursprung jenes Wohlgefallens und jener Freude, welche die Auffassung des Schönen begleitet. Sie beruht auf der Wegnahme der ganzen Möglichkeit des Leidens. (P. II, 447 fg.)

4) Warum jedes Naturobject schön ist und dennoch manche uns häßlich erscheinen.

Da einerseits jedes vorhandene Ding rein objectiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille auf irgend einer Stufe seiner Objectität erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding schön. (W. I, 247. P. II, 457.)

Es hat jedes Ding seine eigenthümliche Schönheit, nicht nur jedes Organische und in der Einheit einer Individualität sich Darstellende, sondern auch jedes Unorganische, ja jedes Artefact. (W. I, 248.)

Wenn uns die Schönheit jedes Dinges bei einigen Thieren nicht einleuchten will; so liegt es daran, daß wir nicht im Stande sind, sie rein objectiv zu betrachten und dadurch ihre Idee aufzufassen, sondern hievon abgezogen werden durch irgend eine unvermeidliche Gedankenassociation, meistens in Folge einer sich uns aufdringenden Aehnlichkeit, z. B. der des Affen mit dem Menschen, oder der Kröte mit Koth und Schlamm. Indessen reicht dies doch nicht aus, den Abscheu vor solchen Thieren, wie Kröten und Spinnen, zu erklären; dieser scheint vielmehr in einer viel tieferen, metaphysischen und geheimnißvollen Beziehung seinen Grund zu haben. (P. II, 457.)

5) Warum Eines schöner ist, als das Andere.

Schöner ist Eines als das Andere dadurch, daß es die rein objective Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt,

wo wir es dann sehr schön nennen. Dies ist der Fall theils dadurch, daß es als einzelnes Ding durch das sehr deutliche, rein bestimmte, durchaus bedeutsame Verhältniß seiner Theile die Idee seiner Gattung rein ausspricht und durch in ihm vereinigte Vollständigkeit aller seiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derselben vollkommen offenbart, so daß es dem Betrachter den Uebergang vom einzelnen Ding zur Idee sehr erleichtert; theils liegt jener Vorzug besonderer Schönheit eines Objects darin, daß die Idee selbst, die uns aus ihm anspricht, eine hohe Stufe der Objectität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielsagend sei. Darum ist der Mensch vor allem Andern schön. (W. I, 248. 260.) Schönheit und Grazie der Menschengestalt im Verein sind die deutlichste Sichtbarkeit des Willens auf der obersten Stufe seiner Objectivation, und eben deshalb die höchste Leistung der bildenden Kunst. (P. II, 457.)

6) **Unterschied zwischen Schönheit und Grazie.** (S. **Grazie.**)

7) **Unterschied zwischen dem Schönen und Erhabenen.** (S. **Erhaben.**)

8) **Das Schöne in der Natur.** (S. unter **Natur:** Die ästhetische Wirkung der Natur.)

9) **Das Schöne in der Kunst.** (S. **Kunst, Kunstwerk** und die einzelnen **Künste.**)

10) **Die Schönheit, in eudämonologischer Hinsicht betrachtet.**

Der Gesundheit zum Theil verwandt ist die Schönheit. Wenngleich dieser subjective Vorzug nicht eigentlich unmittelbar zu unserm Glücke beiträgt, sondern blos mittelbar, durch den Eindruck auf Andere; so ist er doch von großer Wichtigkeit, auch im Manne. Schönheit ist ein großer Empfehlungsbrief, der die Herzen zum Voraus für uns gewinnt. (P. I, 347.)

Schönheitssinn.

Der so bewunderungswürdige Schönheitssinn der Griechen, welcher sie allein unter allen Völkern der Erde befähigte, den wahren Normaltypus der menschlichen Gestalt herauszufinden und demnach die Musterbilder der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachahmung aufzustellen, läßt eine tiefere Erklärung zu. Dasselbe nämlich, was, wenn es vom **Willen** unzertrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein sichtender Auswahl, d. i. **Geschlechtsliebe**, giebt; eben Dieses wird, wenn es durch das Vorhandensein eines abnorm überwiegenden Intellects sich vom Willen ablöst und doch thätig bleibt, zum **objectiven Schönheitssinn** für menschliche Gestalt, welcher nun zunächst sich zeigt als urtheilender Kunstsinn, sich aber steigern kann bis zur Auf-

findung und Darstellung der Norm aller Theile und Proportionen, wie dies der Fall war im Phidias, Praxiteles, Skopas u. s. w. (W. II, 478.)

Schöpfung.

1) Schöpfung im biblischen Sinne.

Mit dem Juden-Dogma des Gott-Schöpfers und der Schöpfung (aus Nichts) läßt sich weder die Beschaffenheit der Welt, noch die Freiheit und Unsterblichkeit zusammenreimen. (S. unter Gott: Gegenbeweise gegen das Dasein Gottes.)

2) Schöpfung im naturwissenschaftlichen Sinne.

Das allgegenwärtige Substrat der Natur, der Wille, zeigt von seiner urspringlichen Schöpferkraft, welche in den vorhandenen Gestalten der Natur bereits ihr Werk gethan hat und darin erloschen ist, dennoch bisweilen und ausnahmsweise einen schwachen Ueberrest in der generatio aequivoca. (W. II, 372. Vergl. Generatio aequivoca.)

Schreck.

Ein Beleg dafür, daß der Wille das Reale und Essentiale im Menschen, der Intellect das Secundäre ist, und deshalb jede merkliche Erregung des Willens die Funktion des Intellects stört, ist unter andern auch der Schreck. Ein großer Schreck benimmt uns oft die Besinnung dermaßen, daß wir versteinern, oder aber das Verkehrteste thun, z. B. bei ausgebrochenem Feuer gerade in die Flammen laufen. (W. II, 241.)

(Ueber den panischen Schreck s. Panischer Schreck.)

Schreibfehler.

Fehler beim Schreiben oder Lesen durch Auslassen, Hinzufügen oder Verwechseln von Buchstaben sind, wie Tassoni bezeugt, Anzeichen eines vorzüglichen Verstandes. Man braucht sich also ihrer nicht zu schämen. (M. 640.)

Schrift.

1) Die Aufgabe aller Schrift.

Die Aufgabe aller Schrift ist, in der Vernunft des Andern durch sichtbare Zeichen Begriffe zu erwecken. (P. II, 607.)

2) Werth der Schrift für die Geschichte der Menschheit.
(S. unter Denkmale: Werth der historischen Denkmale.)

3) Vorzug der Schrift vor der mündlichen Tradition.

Das Organ, womit man zur Menschheit redet, ist allein die Schrift; mündlich redet man blos zu einer Anzahl Individuen; daher, was so gesagt wird, im Verhältniß zum Menschengeschlechte Privatsache

bleibt. Die Tradition wird bei jedem Schritte verfälscht; die Schrift allein ist die treue Aufbewahrerin der Gedanken. Auch kommen die Gedanken zu möglichster Deutlichkeit und Bestimmtheit erst durch die Schrift; denn der schriftliche Vortrag ist ein wesentlich anderer, als der mündliche, indem er allein die höchste Präcision, Koncision und prägnante Kürze zuläßt. Jeder tiefdenkende Geist hat daher das Bedürfniß, seine Gedanken durch die Schrift festzuhalten. Es wäre in einem Denker ein wunderlicher Uebermuth, die wichtigste Erfindung des Menschengeschlechts unbenutzt lassen zu wollen. Sonach wird es schwer, an den eigentlich großen Geist Derer zu glauben, die nicht geschrieben haben. (P. I, 45.)

4) Vergleichung der Schrift der Chinesen mit der Buchstabenschrift.

Wir verachten die Wortschrift der Chinesen. Aber, da die Aufgabe aller Schrift ist, in der Vernunft des Andern durch sichtbare Zeichen Begriffe zu erwecken; so ist es offenbar ein großer Umweg, dem Auge zunächst nur ein Zeichen des hörbaren Zeichens derselben vorzulegen und allererst dieses zum Träger des Begriffs selbst zu machen, wodurch unsere Buchstabenschrift nur ein Zeichen des Zeichens ist. Es frägt sich demnach, welchen Vorzug denn das hörbare Zeichen vor dem sichtbaren habe, um uns zu vermögen, den geraden Weg vom Auge zur Vernunft liegen zu lassen und einen so großen Umweg einzuschlagen, wie der ist, das sichtbare Zeichen erst durch Vermittelung des hörbaren zum fremden Geiste reden zu lassen, während es offenbar einfacher wäre, nach Weise der Chinesen das sichtbare Zeichen unmittelbar zum Träger des Begriffes zu machen und nicht zum bloßen Zeichen des Lautes. Die hier nachgefragten Gründe nun würden folgende sein: 1) Wir greifen von Natur zuerst zum hörbaren Zeichen und gelangen so zu einer Sprache für das Ohr, ehe wir nur daran gedacht haben, eine für das Gesicht zu erfinden. Nachmals aber ist es kürzer, diese letztere auf jene andere zurückzuführen, als eine ganz neue, ja anderartige Sprache für das Auge zu erfinden. 2) Das Gesicht kann zwar mannigfaltigere Modificationen fassen, als das Ohr; aber solche für das Auge hervorzubringen, vermögen wir nicht wohl ohne Werkzeuge, wie doch für das Ohr. Auch würden wir die sichtbaren Zeichen nimmer mit der Schnelligkeit hervorbringen und wechseln lassen können, wie, vermöge der Volubilität der Zunge, die hörbaren. Dieses also macht von Hause aus das Gehör zum wesentlichen Sinne der Sprache und dadurch der Vernunft. Doch, die Sache abstract, rein theoretisch und a priori betrachtet, bleibt das Verfahren der Chinesen das eigentlich richtige. Auch hat die Erfahrung einen überaus großen Vorzug der chinesischen Schrift zu Tage gebracht. Man braucht nämlich nicht Chinesisch zu können, um sich darin auszudrücken; sondern jeder liest sie in seiner eigenen Sprache ab, gerade so, wie unsere Zahlzeichen, welche überhaupt für die Zahlenbegriffe

Das sind, was die chinesischen Schriftzeichen für alle Begriffe; und die algebraischen Zeichen sind es sogar für abstracte Größenbegriffe. (P. II, 607—609.)

Schriftsteller. Schriftstellerei.

1) Eintheilung der Schriftsteller.

Zuvörderst giebt es zweierlei Schriftsteller: solche, die der Sache wegen, und solche, die des Geldverdienens wegen schreiben. Jene haben Gedanken gehabt, oder Erfahrungen gemacht, die ihnen mittheilenswerth scheinen; diese denken nur zum Behuf des Schreibens und schreiben, um Papier zu füllen. Sie betrügen den Leser. Schreibenswerthes schreibt nur wer ganz allein der Sache wegen schreibt. Jeder Schriftsteller wird schlecht, sobald er irgend des Gewinnes wegen schreibt. Honorar und Verbot des Nachdrucks sind im Grunde der Verderb der Litteratur. (P. II, 536 fg. 582.)

Wiederum kann man sagen, es gebe dreierlei Autoren, erstlich solche, welche schreiben, ohne zu denken. Sie schreiben aus dem Gedächtniß, aus Reminiscenzen, oder gar unmittelbar aus Büchern. Diese Klasse ist die zahlreichste. — Zweitens solche, die während des Schreibens denken; sie denken, um zu schreiben. Sind sehr häufig. — Drittens solche, die gedacht haben, ehe sie ans Schreiben gingen. Sie schreiben blos, weil sie gedacht haben. Sind selten. (P. II, 537.) Unter dieser letzten kleinen Anzahl sind aber wieder nur Wenige, welche über die Dinge selbst denken; die übrigen denken blos über Bücher, über das von Andern Gesagte. (P. II, 537 fg.)

Die Schriftsteller kann man ferner eintheilen in Sternschnuppen, Planeten und Fixsterne. Die erstern liefern die momentanen Knalleffecte; man schaut auf, ruft „siehe da!" und auf immer sind sie verschwunden. — Die zweiten haben viel mehr Bestand. Doch müssen auch sie ihren Platz bald räumen, haben zudem nur geborgtes Licht und eine auf ihre Bahngenossen (Zeitgenossen) beschränkte Wirkungssphäre. Sie wandeln und wechseln; ein Umlauf von einigen Jahren Dauer ist ihre Sache. — Die Dritten allein sind unwandelbar, haben eigenes Licht, wirken zu einer Zeit, wie zur andern. Sie gehören nicht, wie jene Andern, einem Systeme (Nation) allein an, sondern der Welt. Aber wegen der Höhe ihrer Stelle braucht ihr Licht meistens viele Jahre, ehe es dem Erdenbewohner sichtbar wird. (P. II, 487.)

2) Woran man den Werth schriftstellerischer Producte zunächst erkennen kann.

Um über den Werth der Geistesproducte eines Schriftstellers eine vorläufige Schätzung anzustellen, ist es nicht gerade nothwendig, zu wissen, worüber, oder was er gedacht habe; dazu wäre erfordert, daß man alle seine Werke durchläse; — sondern zunächst ist es hinreichend, zu wissen, wie er gedacht habe. Von diesem Wie des Denkens nun, von dieser wesentlichen Beschaffenheit und durchgängigen Qualität

desselben ist ein genauer Abdruck sein **Stil**. (P. II, 550. Vergl. **Stil und Bücher**.)

3) Erklärung der Geistlosigkeit und Langweiligkeit der Schriften der Alltagsköpfe.

Man könnte die Geistlosigkeit und Langweiligkeit der Schriften der Alltagsköpfe daraus ableiten, daß sie immer nur mit halbem Bewußtsein reden, nämlich den Sinn ihrer eigenen Worte nicht selbst eigentlich verstehen, da solche bei ihnen ein Erlerntes und fertig Aufgenommenes sind. Statt deutlich ausgeprägter Gedanken findet man bei ihnen ein unbestimmtes dunkles Wortgewebe, gangbare Redensarten, abgenutzte Wendungen und Modeausdrücke. Leute von Geist hingegen reden in ihren Schriften **wirklich** zu uns, und daher vermögen sie uns zu beleben und zu unterhalten. (P. II, 555. 582. — Vergl. unter **Bücher**: Was die meisten Bücher mittelmäßig und langweilig macht.)

4) Zweifache Langweiligkeit der Schriften.

Es giebt zwei Arten von Langweiligkeit der Schriften, eine objective und eine subjective. Die **objective** entspringt daraus, daß der Autor gar keine vollkommen deutlichen Gedanken oder Erkenntnisse mitzutheilen hat. Die **subjective** Langweiligkeit hingegen ist eine blos relative; sie hat ihren Grund im Mangel an Interesse für den Gegenstand beim Leser. Subjectiv langweilig kann daher auch das Vortrefflichste sein, nämlich Diesem oder Jenem; wie umgekehrt auch das Schlechteste Diesem oder Jenem subjectiv-kurzweilig sein kann, weil der Gegenstand, oder der Schreiber ihn interessirt. (P. II, 555 fg.)

5) Erfordernisse zur Unsterblichkeit der Schriften.

Um **unsterblich** zu sein, muß ein Werk so viel Trefflichkeit haben, daß nicht leicht sich Einer findet, der sie alle faßt und schätzt, jedoch allezeit **diese** Trefflichkeit von Diesem, **jene** von Jenem erkannt und verehrt wird, wodurch der Kredit des Werkes sich durch die Jahrhunderte hindurch erhält, indem es bald in **diesem**, bald in **jenem** Sinne verehrt und nie erschöpft wird. Der Urheber eines solchen Werkes kann aber nur Einer sein, der nicht blos unter seinen Zeitgenossen, sondern auch unter den folgenden Generationen seines Gleichen vergeblich sucht, kurz Einer, von dem das Ariostische lo fece natura, e poi ruppe lo stampo wirklich gilt. (P. II, 543 fg.)

Zu eigentlichen Geisteswerken, zu **Gedanken**, die als solche und an sich dauernden Werth haben, ist der gewöhnliche Mensch nie, und das Genie nur in seltenen Augenblicken fähig. Daher ist jedes seinsollende Geisteswerk mißlungen und dem Untergange bestimmt, wenn der Autor nur die normalen Geisteskräfte hatte und auch, wenn er es als fortlaufende Arbeit schrieb, an die er gieng, wie er jedes Mal war, sich hinsetzend mit dem Gedanken: „nun will ich schreiben“.

Denn da schreibt er blos aus der Erinnerung und zwar aus einer ganz allgemeinen, von vielen verschiedenartigen Anschauungen abstrahirten Erinnerung; bloße Begriffe sind ihm gegenwärtig. Hingegen im begeisterten Moment schreibt er aus einer gegenwärtigen Anschauung, einem neuen frischen Appercit, vor welchem ihm die übrige Welt verschwindet. (H. 470.)

Wer die weite Reise zur Nachwelt vorhat, darf keine unnütze Bagage mitschleppen; denn er muß leicht sein, um den langen Strom der Zeit hinab zu schwimmen. Wer für alle Zeiten schreiben will, sei kurz, bündig, auf das Wesentliche beschränkt; er sei bis zur Kargheit bei jeder Phrase und jedem Worte bedacht, ob es nicht auch zu entbehren sei; wie, wer den Koffer zur weiten Reise packt, bei jeder Kleinigkeit, die er hineinlegt, überlegt, ob er nicht auch sie weglassen könne. Das hat Jeder, der für alle Zeiten schrieb, gefühlt und gethan. (H. 471 fg.)

6) In welchem Lebensalter die großen Schriftsteller ihre Meisterwerke liefern.

Den Stoff seiner selbsteigenen Erkenntnisse, seiner originalen Grundansichten, also Das, was ein bevorzugter Geist der Welt zu schenken bestimmt ist, sammelt er schon in der Jugend ein; aber seines Stoffes Meister wird er erst in späten Jahren. Demgemäß wird man meistentheils finden, daß die großen Schriftsteller ihre Meisterwerke um das funfzigste Jahr herum geliefert haben. (P. I, 522.)

7) Die Journalisten.

Eine große Menge schlechter Schriftsteller lebt allein von der Narrheit des Publicums, nichts lesen zu wollen, als was heute gedruckt ist: — die Journalisten. Treffend benannt! Verdeutscht würde es heißen: „Tagelöhner". (P. II, 537.)

8) Die Kompendienschreiber und Kompilatoren.

Büchermacher, Kompendienschreiber, Kompilatoren, empfangen den Stoff unmittelbar aus Büchern. Sie denken gar nicht. Das Buch, aus dem sie abschreiben, ist bisweilen eben so verfaßt. Also ist es mit dieser Schriftstellerei, wie mit Gypsabdrücken von Abdrücken u. s. f. Daher soll man Kompilatoren möglichst selten lesen; denn es ganz zu vermeiden ist schwer, indem sogar die Kompendien, welche das im Laufe vieler Jahrhunderte zusammengebrachte Wissen im engen Raum enthalten, zu den Kompilationen gehören. (P. II, 538.)

9) Enthymematische Schriftsteller.

Schriftsteller, welche Prämissen, Angaben ihrer Gründe, allerlei entbehrliche Erklärungen und Zwischensätze weglassen, heißen enthymematische Schriftsteller; ihre Sätze sind geistreich, weil sie mit Wenigem Viel sagen, z. B. Tacitus, Rochefoucauld, Dante, Persius, Juvenal.

Man soll dem Leser etwas zu denken übrig lassen, damit er wach bleibe. Nun aber giebt es ein anderes Extrem, oder vielmehr einen Mißbrauch. Windbeutel affectiren Enthymemata, wo sie keine haben, schreiben unzusammenhängendes, unverständliches Zeug, dunkele Bücher. Der Leser soll glauben, der Autor habe nur ihm zu viel zugetraut, es wären Enthymemata bei der Sache, die nur er nicht erhaschen könne, wohl aber Andere. So ein Schriftsteller mißbraucht den Kredit, den ihm der Leser schenkt. (H. 472—474.)

10) Auslegung der Schriftsteller.

Man soll jeden Schriftsteller auf die ihm günstigste Weise auslegen; es ist in Hinsicht auf ihn billig, in Hinsicht auf unsere Belehrung nützlich. (H. 475.)

11) Anonymität der Schriftsteller. (S. Anonymität.)

12) Citate der Schriftsteller. (S. Citate.)

Schuld.

1) Wo die Schuld ursprünglich liegt.

Die Schuld liegt ursprünglich nicht im Handeln (Operari), sondern im Charakter (Esse), aus welchem die Handlungen mit Nothwendigkeit hervorgehen. Da aber, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen, und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt, so muß auch die Freiheit eben daselbst liegen, also im Charakter des Menschen. (E. 94. Vergl. unter Gewissen: Gegenstand des Gewissens.)

2) Die Urschuld. (S. Erbsünde.)

Schwäche.

1) Nervenschwäche. (S. Nervenschwäche.)

2) Schwäche des Willens. (S. unter Gut: Unterschied zwischen dem Guten und dem scheinbar Gutmüthigen.)

Schwangerschaft.

1) Der capriciöse Appetit der Schwangeren.

Als ein besonderes Beispiel vom Instinct im Menschen läßt sich der capriciöse Appetit der Schwangeren anführen; er scheint daraus zu entspringen, daß die Ernährung des Embryo bisweilen eine besondere oder bestimmte Modification des ihm zufließenden Blutes verlangt; worauf die solche bewirkende Speise sich sofort der Schwangeren als Gegenstand heißer Sehnsucht darstellt, also auch hier ein Wahn entsteht. Demnach hat das Weib einen Instinct mehr, als der Mann; auch ist das Gangliensystem beim Weibe viel entwickelter. (W. II, 618. Vergl. unter Geschlechtsliebe: Die Rolle des Instincts in der Geschlechtsliebe.)

2) Warum sich das Weib der Schwangerschaft nicht schämt. (S. Zeugung, Zeugungsact.)

Schweigsamkeit, s. Verschwiegenheit.

Schwere.

1) Die Schwere als Willensäußerung und folglich als empirische Eigenschaft der Materie.

Alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, selbst schon die Schwere, beruht auf Dem, was nur mittelst der Materie sichtbar wird, auf dem Dinge an sich, dem Willen. Die Schwere ist jedoch die allerniedrigste Stufe der Objectivation des Willens; daher sie sich an jeder Materie ohne Ausnahme zeigt, also von der Materie überhaupt unzertrennlich ist. Doch gehört sie, weil sie schon Willensmanifestation ist, der Erkenntniß a posteriori, nicht der a priori an. Daher können wir eine Materie ohne Schwere uns noch allenfalls vorstellen, nicht aber eine ohne Ausdehnung, Repulsionskraft und Beharrlichkeit. (W. II, 349 fg. W. I, 13. G. 90. 44.)

Die niedrigste und deshalb allgemeinste Willensäußerung der Materie ist die Schwere; daher hat man sie eine der Materie wesentliche Grundkraft genannt. (N. 84.)

Die flüssige Materie macht durch die vollkommene Verschiebbarkeit aller ihrer Theile die unmittelbare Aeußerung der Schwere in jedem derselben augenfälliger, als die feste es kann. Daher, um die Schwere als Willensäußerung zu erkennen, betrachte man aufmerksam den gewaltsamen Fall eines Stroms über Felsenmassen und frage sich, ob dieses so entschiedene Streben, dieses Toben, ohne eine Kraftanstrengung vor sich gehen kann, und ob eine Kraftanstrengung ohne Willen sich denken läßt. (N. 83.)

2) Warum die Schwere weder als Ursache, noch als Wirkung aufzufassen ist. (S. unter Naturkraft: Gegensatz zwischen Naturkraft und Ursache.)

3) Unzulänglichkeit der mechanischen Erklärung der Schwere.

Die Schwerkraft ist so wenig, wie das Licht, mechanisch zu erklären. Auch die Schwerkraft hat man Anfangs durch den Stoß eines Aethers zu erklären versucht; ja, Newton selbst hat Dies als Hypothese aufgestellt, die er jedoch bald fallen ließ. (P. II, 123.)

4) Zusammenhang der Undurchdringlichkeit und Schwere. (S. Attractions- und Repulsionskraft.)

5) Verhältniß des Lichts zur Schwere. (S. Licht.)

6) Werth des Gravitationssystems.

Um den Werth des zwar nicht von Newton, sondern von Hooke entdeckten, aber doch von Newton zur Vollendung und Gewißheit er-

hobenen Gravitationssystems in seiner Größe zu schätzen, muß man sich zurückrufen, in welcher Verlegenheit hinsichtlich des Ursprunges der Bewegung der Weltkörper die Denker sich seit Jahrtausenden befanden. Wie kindisch und plump sind doch die Erklärungen des Aristoteles, der Scholastiker, des Cartesius gegen das Gravitationssystem! — Demnach ist der Grundgedanke, die uns unmittelbar nur als Schwere bekannte Gravitation zum Zusammenhaltenden des Planetensystems zu machen, ein durch die Wichtigkeit der sich daran knüpfenden Folgen so höchst bedeutender, daß die Nachforschung nach seinem Ursprunge nicht als irrelevant beseitigt zu werden verdient. (P. II, 154—159. 135. W. I, 25; II, 58.)

7) Die Schwere als Offenbarung der Ziel- und Endlosigkeit des Strebens des Willens.

Daß Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich gehört, der ein endloses Streben ist, dies offenbart sich am einfachsten auf der allerniedrigsten Stufe der Objectität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beständiges Streben, bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt. Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle existirende Materie in einen Klumpen vereinigt, so würde im Innern desselben die Schwere, zum Mittelpunkte strebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elasticität, kämpfen. (W. I, 195. 178. 364.)

Schwerfälligkeit, s. unter Bewegung: Beweglichkeit der Glieder.

Schwurgericht, s. Jury.

Sclaverei.

1) Die Sclaverei als Unrecht. (S. Unrecht.)

2) Verwandtschaft und Unterschied zwischen Armuth und Sclaverei. (S. Armuth.)

3) Warum der Sclave keine Pflicht hat. (S. unter Pflicht: Verwandtschaft und Unterschied zwischen Pflicht und Sollen.)

Sculptur.

1) Gegensatz zwischen Sculptur und Malerei. (S. Malerei.)

2) Warum die Werke der Sculptur keine so tiefe und allgemeine Wirkung ausüben, als die der Poesie. (S. unter Poesie: Die Wirkung der Poesie, verglichen mit der Wirkung der bildenden Künste.)

3) Die Bedeutung der Draperie in der Sculptur.

Weil Schönheit nebst Grazie der Hauptgegenstand der Sculptur ist, liebt sie das Nackte und leidet Bekleidung nur, sofern diese die Formen

nicht verbirgt. Sie bedient sich der Draperie nicht als einer Verhüllung; sondern als einer mittelbaren Darstellung der Form, welche Darstellungsweise den Verstand sehr beschäftigt, indem er zur Anschauung der Ursache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf, gelangt. Sonach ist in der Sculptur die Draperie gewissermaßen Das, was in der Malerei die Verkürzung ist. (W. I, 270.)

4) Warum Laokoon in der berühmten Gruppe nicht schreit.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Sculptur ist, hat Lessing die Thatsache, daß der Laokoon in der berühmten Gruppe nicht schreit, daraus zu erklären gesucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen sei. Andere haben andere Erklärungen theils psychologischer, theils physiologischer Art versucht. Der wahre Grund aber, warum das Schreien in der Gruppe nicht dargestellt werden durfte, ist der, daß die Darstellung desselben gänzlich außer dem Gebiete der Sculptur liegt; denn das Wesen und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuschauer liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufsperren. Dieses letztere, das Schreien nothwendig begleitende Phänomen muß erst durch den dadurch hervorgebrachten Laut motivirt und gerechtfertigt werden. In der Dichtkunst hingegen, welche zur anschaulichen Darstellung die Phantasie des Lesers in Anspruch nimmt, ist die Darstellung des Schreiens, als der Wahrheit, d. h. der vollständigen Darstellung der Idee dienend, zulässig. Also lediglich wegen der Gränzen der Kunst durfte der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden. (W. I, 267—270; II, 481.)

5) Die antike Sculptur.

Obwohl das Herausfinden, Erkennen und Feststellen des Typus der menschlichen Schönheit auf einer gewissen Anticipation derselben beruht und daher zum Theil a priori begründet ist, bedarf diese Anticipation dennoch der Erfahrung, um durch sie angeregt zu werden. (Vergl. Anticipation.) Deshalb leistete es den griechischen Bildhauern allerdings großen Vorschub, daß Klima und Sitte des Landes ihnen den ganzen Tag Gelegenheit gaben, halb nackte Gestalten, und in den Gymnasien auch ganz nackte zu sehen. Dabei forderte jedes Glied ihren plastischen Sinn auf zur Beurtheilung und zur Vergleichung desselben mit dem Ideal, welches unentwickelt in ihrem Bewußtsein lag. (W. II, 477. — Ueber die besondern Vorzüge der antiken Sculptur vergl. die Alten.)

Die griechische Sculptur wendet sich an die Anschauung, darum ist sie ästhetisch; die hindostanische wendet sich an den Begriff, daher ist sie blos symbolisch. (W. I, 282.)

6) Die moderne Sculptur.

Die moderne Sculptur ist, was immer sie auch leisten mag, doch der modernen lateinischen Poesie analog und, wie diese, ein Kind der Nachahmung, aus Reminiscenzen entsprungen. Läßt sie sich beigehen, originell sein zu wollen; so geräth sie alsbald auf Abwege, namentlich auf den schlimmen, nach der vorgefundenen Natur, statt nach den Proportionen der Alten zu formen. (W. II, 478.)

Seele.

1) Geschichtliches.

Der rationalen Psychologie zufolge ist der Mensch aus zwei völlig heterogenen Substanzen zusammengesetzt, aus dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Die Seele ist ihr zufolge ein ursprünglich und wesentlich erkennendes und erst in Folge davon auch ein wollendes Wesen. Je nachdem sie nun in diesen ihren Grundthätigkeiten rein für sich und unvermischt mit dem Leibe, oder aber in Verbindung mit diesem zu Werke geht, hat sie ein höheres und niederes Erkenntniß- und ebenso ein dergleichen Willens-Vermögen. Diese ganze erst von Cartesius recht systematisch dargestellte Ansicht ist schon bei Aristoteles zu finden (de anima I, 1). Vorbereitet und angedeutet hat sie sogar schon Plato im Phädon. Hingegen in Folge der Cartesischen Systematisirung und Consolidation derselben finden wir sie hundert Jahre später ganz dreist geworden, auf die Spitze gestellt und gerade dadurch der Enttäuschung entgegengeführt. (E. 152—154. P. I, 47 fg. W. II, 312 fg.)

Seit Sokrates Zeit und bis auf die unsrige bildet die Seele, dieses ens rationis, einen Hauptgegenstand des unaufhörlichen Disputirens der Philosophen. Die Seele wurde von Allen und vor Allem als schlechthin einfach genommen; denn gerade hieraus wurde ihr metaphysisches Wesen, ihre Immaterialität und Unsterblichkeit bewiesen; obgleich diese gar nicht ein Mal nothwendig daraus folgt. Diese vorausgesetzte Einfachheit nun unsers subjectiv bewußten Wesens, oder des Ich's, hebt Schopenhauer's „Welt als Wille und Vorstellung" auf, indem sie nachweist, daß die Aeußerungen, aus welchen man dieselbe folgerte, zwei sehr verschiedene Quellen haben, und daß allerdings der Intellect physisch bedingt, die Function eines materiellen Organs, daher von diesem abhängig sei und das Schicksal desselben theile, — daß hingegen der Wille an kein specielles Organ gebunden, sondern das eigentlich Bewegende und Bildende, mithin das Bedingende des ganzen Organismus sei, also das metaphysische Substrat der ganzen Erscheinung ausmache. (W. II, 305 fg. Vergl. Ich.)

Die (dem Schopenhauerschen System eigenthümliche) Zersetzung des so lange untheilbar gewesenen Ichs oder Seele in zwei heterogene Bestandtheile (Intellect und Wille) ist für die Philosophie Das, was die Zersetzung des Wassers für die Chemie gewesen ist. Das Ewige und Unzerstörbare im Menschen, welches daher auch das Lebensprincip

in ihm ausmacht, ist diesem System zufolge nicht die Seele, sondern, um es mit einem chemischen Ausdruck zu bezeichnen, das Radical der Seele, der Wille. Die sogenannte Seele ist schon zusammengesetzt, sie ist die Verbindung des Willens mit dem νους, Intellect. Dieser ist das Secundäre, das posterius des Organismus, der Wille hingegen das Primäre, das prius desselben. (N. 20.)

2) Kritik des Gegensatzes zwischen Leib und Seele als zweier grundverschiedener Substanzen.

Der Gegensatz, welcher Anlaß zur Annahme zweier grundverschiedener Substanzen, Leib und Seele, gegeben hat, ist in Wahrheit der des Objectiven und Subjectiven. Faßt der Mensch sich in der äußern Anschauung objectiv auf, so findet er ein räumlich ausgedehntes und überhaupt durchaus körperliches Wesen; faßt er hingegen sich im bloßen Selbstbewußtsein, also rein subjectiv auf, so findet er ein blos Wollendes und Vorstellendes, frei von allen Formen der Anschauung, also auch ohne irgendeine der den Körpern zukommenden Eigenschaften. Jetzt bildet er den Begriff der Seele dadurch, daß er den Satz vom Grunde, die Form alles Objects, auf Das anwendet, was nicht Object ist, und zwar hier auf das Subject des Erkennens und Wollens. Er betrachtet nämlich Erkennen, Denken und Wollen als Wirkungen, und weil er als deren Ursache den Leib nicht annehmen kann, setzt er eine vom Leibe gänzlich verschiedene Ursache derselben, die Seele, die er sodann hypostasirt. Auf diese Weise beweist der erste und letzte Dogmatiker das Dasein der Seele. Erst nachdem auf diese Weise der Begriff der Seele als eines immateriellen, einfachen, unzerstörbaren Wesens entstanden war, entwickelte und demonstrirte diesen die Schule aus dem Begriff Substanz, aber durch eine Erschleichung. (W. I, 581—583. P. I, 82. 110.)

Physisch ist freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung der gestoßenen Kugel, muß auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich sein, die dieses ebenso begreiflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir vollkommen zu verstehen wähnen, ist uns im Grunde so dunkel, wie Letzteres; denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Härte, Elasticität, Schwere sei, bleibt nach allen physikalischen Erklärungen ein Mysterium, so gut wie das Denken. Weil aber bei Diesem das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasirte eine Substanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, versetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die auffallendste Erscheinung frappirt werden zu können; so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtschaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen des Steines durch eine Seele in diesem erklären müssen. Denn überall stößt die physische

Erklärung auf ein Metaphysisches. (W. II, 193. 309. Vergl. Leib und Geist.)

3) In welcher Bedeutung das Wort Seele gebraucht werden sollte.

Der Begriff „Seele" ist, weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animalischen Organismus hypostasirt, nicht zu rechtfertigen, also nicht zu gebrauchen. Das Wort sollte daher nie anders, als in tropischer Bedeutung angewendet werden; denn es ist keineswegs so unverfänglich, wie ψυχη oder anima, als welche Athem bedeuten. (W. II, 399.)

4) Ein Motiv, welches zur Annahme der Seele geführt hat.

Das auffallende Phänomen, daß alle Philosophen (vor Schopenhauer) im Punkte der Seele geirrt, ja, die Wahrheit auf den Kopf gestellt haben, möchte, zumal bei denen der christlichen Jahrhunderte, zum Theil daraus zu erklären sein, daß sie sämmtlich die Absicht hatten, den Menschen als vom Thiere möglichst weit verschieden darzustellen, dabei jedoch dunkel fühlten, daß die Verschiedenheit Beider im Intellect liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewußt die Neigung hervorgieng, den Intellect zum Wesentlichen und zur Hauptsache zu machen, ja, das Wollen als eine bloße Funktion des Intellects darzustellen. (W. II, 223.)

5) Theoretische und praktische Folgen des Wahns von einer einfachen, immateriellen Seele.

Der tiefern Einsicht in die Natur waren die drei von Kant kritisirten Ideen der Vernunft hinderlich. Die sogenannte Vernunft-Idee der Seele, dieses metaphysischen Wesens, in dessen absoluter Einfachheit Erkennen und Wollen ewig unzertrennlich Eins, verbunden und verschmolzen waren, ließ keine philosophische Physiologie zu Stande kommen; um so weniger, als mit ihr zugleich auch ihr Correlat, die reale und rein passive Materie, als Stoff des Leibes, nothwendig gesetzt werden mußte. Jene Vernunft-Idee der Seele war Schuld, daß am Anfange des vorigen Jahrhunderts der berühmte Chemiker und Physiologe G. E. Stahl die Wahrheit verfehlen mußte. (N. 18 fg. W. II, 301.)

Der uralte und ausnahmslose Grundirrthum, daß das Ich oder dessen transscendente Hypostase, genannt Seele, zunächst und wesentlich erkennend, ja denkend, und erst in Folge hiervon, secundärer und abgeleiteter Weise, wollend sei, dieses enorme ὑστερον προτερον, ist aus der Philosophie, um zur wahren Ansicht zu gelangen, vor allen Dingen zu beseitigen. Der Begriff der Seele ist nicht nur, wie durch die Kritik der reinen Vernunft feststeht, als transscendente Hypostase unstatthaft; sondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer dadurch, daß er in seiner „einfachen Substanz" eine untheilbare Einheit

der Erkenntniß und des Willens vorweg feststellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit ist. Die nächste, sehr unbequeme Folge jenes Grundirrthums ist für die noch in ihm befangenen Philosophen diese: da im Tode das erkennende Bewußtsein augenfällig untergeht; so müssen sie entweder den Tod als Vernichtung des Menschen gelten lassen, wogegen unser Inneres sich auflehnt; oder sie müssen zu der Annahme einer Fortdauer des erkennenden Bewußtseins greifen, zu welcher ein starker Glaube gehört, da Jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtseins vom Gehirn sattsam bewiesen hat. Aus diesem Dilemma führt allein die das eigentliche Wesen des Menschen nicht in das Bewußtsein, sondern in den Willen setzende Philosophie. (W. II, 222 fg.)

Der Wahn von einer immateriellen, einfachen, wesentlich und immer denkenden, folglich unermüdlichen Seele, die da im Gehirn blos logirte und nichts auf der Welt bedürfte, hat gewiß Manchen zu unsinnigem Verfahren und Abstumpfung seiner Geisteskräfte verleitet; wie denn Friedrich der Große ein Mal versucht hat, sich das Schlafen ganz abzugewöhnen. (P. I, 471. Vergl. unter Gehirn: Verhaltungsregel in Bezug auf die Anstrengung des Gehirns.)

Seelenwanderung, s. Metempsychose.

Sehen.

1) Das Sehen als Werk des Verstandes. (S. unter Anschauung: Intellectualität der Anschauung, und unter Körper: Die Anschauung der Körper.)

2) Erfreulichkeit des Sehens im Gegensatz zur Schrecklichkeit des Seins. (S. Sein.)

Sehnsucht.

1) Sehnsucht der Jugend. (S. unter Lebensalter: Charakter des Jugendalters und: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.)

2) Verwandtschaft der unbestimmten Sehnsucht mit der Langenweile.

Die unbestimmte Sehnsucht und die Langeweile sind einander verwandt. (H. 447.)

Sein.

1) Das Sein als der allgemeinste Begriff.

Je mehr unter einem Begriff, desto weniger wird in ihm gedacht. Der allgemeinste Begriff, das Sein (d. i. der Infinitiv der Kopula) ist beinahe nichts als ein Wort. (W. II, 68.)

2) Das Sein in der Professorenphilosophie.

Man erwäge, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula, Sein, hinausläuft. Dieser nun aber ist ein Hauptthema der Professoren-

philosophie gegenwärtiger Zeit. Indessen muß man es mit ihnen nicht so genau nehmen; die meisten nämlich wollen damit nichts Anderes, als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher sie, als vollkommen unschuldige Realisten, im Grunde ihres Herzens die höchste Realität beilegen. Nun aber so geradezu von den Körpern zu reden scheint ihnen zu vulgär; daher sagen sie „das Sein", als welches vornehmer klingt — und denken sich dabei die vor ihnen stehenden Tische und Stühle. (W. II, 115.)

3) Wahrer Inhalt des Begriffs „Sein".

Der wahre und ganze Inhalt des Begriffs Sein ist das Ausfüllen der Gegenwart. Da nun diese der Berührungspunkt des Objects mit dem Subject ist (s. Gegenwart), so kommt Beiden das Sein zu, d. h. was ist, erkennt entweder oder wird erkannt. Offenbar ist dieser Begriff empirischen Ursprungs, obwohl der allgemeinste, welchen man aus der Erfahrung abstrahirt hat. (H. 330.)

Sein, vom Object gebraucht, heißt nichts weiter als Erscheinen, vorgestellt werden. (H. 197 fg.)

4) Verhältniß des Denkens zum Sein. (S. unter Anschauung: Verhältniß der Anschauung zum Ding an sich oder zum Realen.)

5) Das aus den Schranken des individuellen Seins entspringende Bedürfniß.

Jeder kann nur Eins sein, hingegen alles Andere erkennen, welche Beschränkung eigentlich das Bedürfniß der Philosophie erzeugt. (W. I, 125. H. 300.)

6) Schrecklichkeit des Seins im Gegensatze zur Erfreulichkeit des Sehens.

Zu sehen sind die Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas Anderes. (W. II, 665.)

In der Kindheit sind die Dinge uns viel mehr von der Seite des Sehens, also der Vorstellung, als von der des Seins, welche die des Willens ist, bekannt. Weil nun jene die erfreuliche Seite der Dinge ist, die schreckliche aber (die subjective des Seins) uns noch unbekannt bleibt, daher die Täuschung des jungen Intellects über die Wirklichkeit. (P. I, 510 fg.)

Der Normalmensch ist gänzlich auf das Sein verwiesen; das Genie hingegen lebt und webt im Erkennen. Daher, da alle Dinge herrlich zu sehen, aber schrecklich zu sein, der trübe Ernst der gewöhnlichen Leute und dagegen die Heiterkeit auf der Stirn des Genie's. (H. 355.)

Seinsgrund, s. unter Grund: Satz vom Grunde des Seins.

Sekretion. Sekretionsorgane.

Bei den Sekretionen ist eine gewisse Auswahl des zu jeder Tauglichen, folglich eine gewisse Willkür der sie vollziehenden Organe

nicht zu verkennen, die sogar von einer gewissen dumpfen Sinnesempfindung unterstützt sein muß und vermöge welcher aus dem selben Blute jedes Sekretionsorgan blos das ihm angemessene Sekret und nichts Anderes entnimmt, also aus dem zuströmenden Blute die Leber nur Galle saugt, das übrige Blut weiterschickend, eben so die Speicheldrüse und das Pankreas nur Speichel, die Nieren nur Urin, die Hoden nur Sperma u. s. w. Man kann demnach die Sekretionsorgane vergleichen mit verschiedenartigem Vieh, auf derselben Wiese weidend und Jedes nur das seinem Appetit ansprechende Kraut abrupfend. (N. 25.)

Selbstbeherrschung, s. Grundsätze.

Selbstbewußtsein, s. Bewußtsein.

Selbstbiographie, s. Biographie.

Selbstdenker, s. Denker.

Selbsterhaltung.

1) Selbsterhaltung als Grundbestrebung des Willens. (S. Mechanik.)

2) Gegen die Auffassung der Selbsterhaltung als einer Pflicht gegen uns selbst.

Der Begriff von Pflichten gegen uns selbst hat sich trotz seiner Unhaltbarkeit (vergl. unter Pflicht: Kritik der Pflichten gegen uns selbst) noch immer in Ansehen erhalten und steht allgemein in besonderer Gunst; worüber man sich nicht zu wundern hat. Aber eine belustigende Wirkung thut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Person besorgt zu werden und nun ganz ernsthaft von der Pflicht der Selbsterhaltung reden; während man genugsam merkt, daß die Furcht ihnen schon Beine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuschieben. (E. 127.)

Selbsterkenntniß.

1) Selbsterkenntniß im philosophischen Sinne.

Der letzte Zweck und das Ziel aller Speculation ist nicht, wie die philosophischen Narren heut zu Tage glauben, Erkenntniß Gottes, sondern Erkenntniß des eigenen Selbst, wie schon am Tempel zu Delphi zu lesen, oder von Kant zu lernen war. (H. 295 fg.) Die Selbsterkenntniß ist der Schlüssel zur Erkenntniß des innern Wesens der Dinge, d. h. der Dinge an sich selbst. (S. unter Ding an sich: Auf welchem Wege allein zur Erkenntniß des Dinges an sich zu gelangen ist, und: Mikrokosmos.)

2) Individuelle Selbsterkenntniß.

a) Schwierigkeit der individuellen Selbsterkenntniß.

Die Hauptschwierigkeit, welche der Selbsterkenntniß (dem γνωϑι σαυτον) entgegensteht, ist der Egoismus, die Eigenliebe, die uns

hindert, den Blick der Entfremdung auf uns zu werfen, welcher die Bedingung der objectiven Auffassung unserer selbst ist. (P. II, 629.)

Aus der primären Natur des Willens und der secundären des Intellects läßt es sich erklären, daß wir oft nicht wissen, was wir wünschen, oder was wir fürchten, und daß wir sogar oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas thun oder unterlassen, ganz im Irrthum sind, bis etwa ein Zufall uns das Geheimniß aufdeckt. Hieran haben wir eine Bestätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: l'amour propre est plus habile que le plus habile homme du monde, ja sogar einen Commentar zum Sokratischen γνωϑι σαυτον und dessen Schwierigkeit. (W. II, 235.)

b) Bedingtheit der individuellen Selbsterkenntniß durch die Erfahrung.

Man lernt seinen eigenen Charakter, wie den anderer Individuen nur durch Erfahrung kennen. (Vergl. unter Charakter: Wesentliche Prädicate des menschlichen Charakters.)

Welche Kräfte zum Leiden und Thun Jeder in sich trägt, weiß er nicht, bis ein Anlaß sie in Thätigkeit setzt; — wie man dem im Teiche ruhenden Wasser mit glattem Spiegel nicht ansieht, mit welchem Toben und Brausen es vom Felsen unversehrt herabzustürzen, oder wie hoch es als Springbrunnen sich zu erheben fähig ist; — oder auch, wie man die im eiskalten Wasser latente Wärme nicht ahndet. (P. II, 630.)

c) Wichtigkeit der individuellen Selbsterkenntniß.

Erst die genaue Kenntniß seines eigenen empirischen Charakters giebt dem Menschen Das, was man erworbenen Charakter nennt und lobt. (S. unter Charakter: Der erworbene Charakter.)

Wie der Arbeiter, welcher ein Gebäude aufführen hilft, den Plan des Ganzen entweder nicht kennt, oder doch nicht immer gegenwärtig hat; so verhält der Mensch, indem er die einzelnen Tage und Stunden seines Lebens abspinnt, sich zum Ganzen seines Lebenslaufes und des Charakters desselben. Je würdiger, bedeutender, planvoller und individueller dieser ist, desto mehr ist es nöthig und wohlthätig, daß der verkleinerte Grundriß desselben, der Plan, ihm bisweilen vor die Augen komme. Freilich gehört auch dazu, daß er einen kleinen Anfang in dem γνωϑι σαυτον gemacht habe, also wisse, was er eigentlich, hauptsächlich und vor allem Andern will, was also für sein Glück das Wesentlichste ist, sodann was die zweite und dritte Stelle nach diesem einnimmt, wie auch daß er erkenne, welches im Ganzen sein Beruf, seine Rolle und sein Verhältniß zur Welt sei. (P. I, 439 fg.) Ohne diese Kenntniß lebt man planlos, — ein Schiffer ohne Kompaß. (H. 443.)

Selbstgefühl, s. Kraftgefühl und Selbstschätzung.

Selbstlob.

1) Gegen das Selbstlob.

Auch beim besten Rechte dazu, lasse man sich nicht zum Selbstlobe verführen. Denn die Eitelkeit ist eine so gewöhnliche, das Verdienst aber eine so ungewöhnliche Sache, daß, so oft wir, wenn auch nur indirect, uns selbst zu loben scheinen, Jeder Hundert gegen Eins wettet, daß was aus uns redet, die Eitelkeit sei, der es am Verstande gebricht, das Lächerliche der Sache einzusehen. (P. I, 494.)

2) Für das mäßige Selbstlob.

Bei allem Dem mag jedoch Bako von Verulam nicht ganz Unrecht haben, wenn er sagt, daß das semper aliquid haeret, wie von der Verläumdung, so auch vom Selbstlobe gelte, und daher dieses in mäßigen Dosen empfiehlt. (P. I, 494.)

Selbstmord.

1) Der Selbstmord als ein Vorrecht des Menschen vor dem Thiere.

Dem Menschen allein, der nicht, wie das Thier, blos den **körperlichen**, auf die Gegenwart beschränkten, sondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden **geistigen** Leiden Preis gegeben ist, hat die Natur als Kompensation das Vorrecht verliehen, sein Leben, auch ehe sie selbst ihm ein Ziel setzt, beliebig enden zu können und demnach nicht, wie das Thier, nothwendig so lange er **kann**, sondern auch nur so lange er **will** zu leben. (E. 127.)

2) Empfänglichkeit und Anlaß zum Selbstmord.

Das Ausharren und Treiben im Leben ist nicht etwas irgend frei Erwähltes, durch ein objectives Urtheil über den Werth des Lebens Motivirtes, sondern es ist der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmuth, was das Puppenspiel der Menschenwelt in Bewegung setzt und erhält.

Das Schwachwerden dieser Lebenslust zeigt sich als Hypochondrie, spleen, Melancholie, ihr gänzliches Versiegen als Hang zum Selbstmord, der alsdann bei dem geringfügigsten, ja, einem blos eingebildeten Anlaß eintritt, indem jetzt der Mensch gleichsam Händel mit sich selbst sucht, um sich todt zu schießen; sogar wird zur Noth ohne allen besondern Anlaß zum Selbstmord gegriffen. (W. II, 409.)

Wenn eine krankhafte Affection des Nervensystems, oder der Verdauungswerkzeuge, der angeborenen Dyskolie in die Hände arbeitet; dann kann diese den hohen Grad erreichen, wo dauerndes Mißbehagen Lebensüberdruß erzeugt und demnach Hang zum Selbstmord entsteht. Diesen vermögen alsdann selbst die geringsten Unannehmlichkeiten zu veranlassen; ja, bei den höchsten Graden des Uebels bedarf es derselben nicht ein Mal, sondern blos das anhaltende Mißbehagen führt zum Selbstmord. (P. I, 346.)

Allerdings kann nach Umständen auch der gesundeste und vielleicht selbst der heiterste Mensch sich zum Selbstmord entschließen, wenn nämlich die Größe der Leiden oder des unausweichbar herannahenden Unglücks die Schrecken des Todes überwältigt. Der Unterschied liegt allein in der verschiedenen Größe des dazu erforderlichen Anlasses, als welche mit der Dyskolie in umgekehrtem Verhältniß steht. Je größer diese ist, desto geringer kann jener sein, ja am Ende auf Null herabsinken; je größer hingegen die Eukolie und die sie unterstützende Gesundheit, desto mehr muß im Anlaß liegen. Danach giebt es unzählige Abstufungen der Fälle zwischen den beiden Extremen des Selbstmords, nämlich dem des rein aus krankhafter Steigerung der angeborenen Dyskolie entspringenden und dem des Gesunden und Heitern ganz aus objectiven Gründen. (P. I, 346. H. 449 fg.)

Die Erblichkeit der Anlage zum Selbstmord beweist, daß der subjective Theil der Bestimmung dazu wohl der stärkere ist. (H. 450.)

Daß im Gefühl des Leidens oder Wohlseins ein sehr großer Theil subjectiv und a priori bestimmt ist, dafür kann auch Dies als Beleg angeführt werden, daß die Motive, auf welche der Selbstmord erfolgt, so höchst verschieden sind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrscheinlichkeit bei jedem Charakter herbeizuführen, und wenige, die so klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn schon veranlaßt hätten. (W. I, 373.)

Im Ganzen wird man finden, daß, sobald es dahin gekommen ist, daß die Schrecknisse des Lebens die des Todes überwinden, der Mensch seinem Leben ein Ende macht. Der Widerstand der letztern ist jedoch bedeutend; sie stehen gleichsam als Wächter an der Ausgangspforte. Inzwischen ist der Kampf mit diesen Wächtern in der Regel nicht so schwer, wie es uns von Weitem scheinen mag, und zwar in Folge des Antagonismus zwischen geistigen und körperlichen Leiden. Starke geistige Leiden machen uns gegen körperliche unempfindlich. Dies ist es, was den Selbstmord erleichtert. Besonders sichtbar wird Dies an Denen, welche durch rein krankhafte tiefe Mißstimmung zum Selbstmord getrieben werden. Diesen kostet er gar keine Selbstüberwindung. (P. II, 332 fg. H. 450.)

3) Worauf sich die Bewunderung des Selbstmordes gründet.

Das Lebenwollen, die Anhänglichkeit am Leben, ist keine Folge der Ueberlegung und keine Sache der Wahl, sondern das prius des Intellects. Wir selbst sind der Wille zum Leben, und daraus erklärt sich die allem Lebenden innewohnende Todesfurcht. Auf diesen unaussprechlichen horror mortis gründet sich auch der Lieblingssatz aller gewöhnlichen Köpfe, daß wer sich das Leben nimmt, verrückt sein müsse, nicht weniger jedoch das mit einer gewissen Bewunderung verknüpfte Erstaunen, welches diese Handlung selbst in denkenden Köpfen jedes Mal hervorruft, weil dieselbe der Natur alles Lebenden so sehr entgegen-

läuft, daß wir Den, welcher sie zu vollbringen vermochte, in gewissem Sinne bewundern müssen. (W. II, 271.)

4) Falschheit der Behauptung, daß der Selbstmord eine feige Handlung sei.

Es giebt gewisse allgemein beliebte und fest accreditirte, täglich von Unzähligen mit Selbstgenügen nachgesprochene Irrthümer. Zu diesen gehört auch der Satz: Selbstmord ist eine feige Handlung. (P. II, 64. 328.)

5) Der Eifer der Geistlichkeit gegen den Selbstmord.

Die Gründe gegen den Selbstmord, welche von den Geistlichen der monotheistischen, d. i. jüdischen Religionen und den ihnen sich anbequemenden Philosophen aufgestellt worden, sind schwache, leicht zu widerlegende Sophismen. (P. II, 328—331. Ueber die gegen den Selbstmord geltend gemachte Pflicht der Selbsterhaltung s. Selbsterhaltung.)

Der außerordentlich lebhafte und doch weder durch die Bibel, noch durch triftige Gründe unterstützte Eifer der Geistlichkeit monotheistischer Religionen gegen den Selbstmord scheint auf einem verhehlten Grunde zu beruhen. Sollte es nicht dieser sein, daß das freiwillige Aufgeben des Lebens ein schlechtes Kompliment ist für Den, welcher gesagt hat: „παντα καλα λιαν"? — So wäre es denn abermals der obligate Optimismus dieser Religionen, welcher die Selbsttödtung anklagt, um nicht von ihr angeklagt zu werden. (P. II, 332.)

6) Das Recht zum Selbstmord.

Da ein Recht zu etwas, oder auf etwas haben, nichts weiter heißt, als es thun, oder aber nehmen, oder benutzen können, ohne dadurch irgend einen Andern zu verletzen; so erhellt die Sinnlosigkeit der Frage, ob wir das Recht haben, uns das Leben zu nehmen. Was aber die Ansprüche, die etwa Andere auf uns persönlich haben können, betrifft, so stehen sie unter der Bedingung, daß wir leben, fallen also mit dieser weg. Daß Der, welcher für sich selbst nicht mehr leben mag, nun noch als bloße Maschine zum Nutzen Anderer fortleben solle, ist eine überspannte Forderung. (P. II, 257.)

Offenbar hat doch Jeder auf Nichts in der Welt ein so unbestreitbares Recht, wie auf seine eigene Person und Leben. (P. II, 328.)

Wenn die Kriminaljustiz den Selbstmord verpönt, so ist Dies entschieden lächerlich; denn welche Strafe kann Den abschrecken, der den Tod sucht? — Bestraft man den Versuch zum Selbstmord, so ist es die Ungeschicklichkeit, durch welche er mißlang, die man bestraft. (P. II, 329.)

7) Vergeblichkeit des Selbstmords.

Von dem Willen zum Leben ist das Leben unzertrennlich und dessen Form allein das Jetzt. Anfang und Ende trifft nur das In-

dividuum, mittelst der Zeit, der Form dieser Erscheinung für die Vorstellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille, Kant's Ding an sich, und dessen adäquate Objectität, Platon's Idee. Daher giebt Selbstmord keine Rettung; was Jeder im Innersten will, das muß er sein, und was Jeder ist, das will er eben. (W. I, 433.) Weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß und diesem das Leiden wesentlich ist, so ist der Selbstmord, die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehen bleibt, wie der Regenbogen feststeht, so schnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke seine Träger sind, wechseln, eine ganz vergebliche und thörichte Handlung. Aber er ist auch überdies das Meisterstück der Maja, als der schreiendste Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst. (W. I, 472—474.)

8) Der allein triftige moralische Grund gegen den Selbstmord.

Wenn es ächte moralische Motive gegen den Selbstmord giebt, so liegen diese jedenfalls sehr tief und sind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen. (E. 128. P. II, 332.)

Der allein triftige moralische Grund gegen den Selbstmord liegt darin, daß der Selbstmord der Erreichung des höchsten moralischen Zieles (der Verneinung des Willens zum Leben) entgegensteht, indem er der wirklichen Erlösung aus dieser Welt des Jammers eine blos scheinbare unterschiebt. (P. II, 331.) Von der Verneinung des Willens zum Leben unterscheidet nichts sich mehr, als die Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Der Selbstmörder will das Leben und ist blos mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. (W. I, 471—473.) Wie das einzelne Ding zur Idee, so verhält sich der Selbstmord zur Verneinung des Willens; der Selbstmörder verneint blos das Individuum, nicht die Species. (W. I, 472.) Der Selbstmörder gleicht einem Kranken, der eine schmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern lieber die Krankheit behält; er weist das Leiden, statt es zum Quietiv des Willens werden zu lassen, von sich, indem er die Erscheinung des Willens, den Leib, zerstört, damit der Wille ungebrochen bleibe. Dies ist der Grund, warum beinahe alle Ethiken, sowohl philosophische, als religiöse, den Selbstmord verdammen, obgleich sie selbst hiezu keine andern, als seltsame, sophistische Gründe angeben können. (W. I, 473.)

Der wahre Grund gegen den Selbstmord, aus welchem auch das Christenthum denselben verwirft (vergl. Christenthum), ist ein asketischer, gilt also nur von einem viel höhern ethischen Standpunkte aus, als der, den europäische Moralphilosophen jemals eingenommen haben. Steigen wir aber von jenem sehr hohen Standpunkte herab;

so giebt es keinen haltbaren moralischen Grund mehr, den Selbstmord zu verdammen. (P. II, 332.)

9) Der freiwillige Hungertod als eine von dem gewöhnlichen Selbstmorde zu unterscheidende Handlung.

Von dem gewöhnlichen Selbstmorde gänzlich verschieden scheint eine besondere Art desselben zu sein, der aus dem höchsten Grade der Askese freiwillig gewählte Hungertod. Es scheint, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo selbst der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes durch Aufnahme von Nahrung nöthige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß diese Art des Selbstmordes aus dem Willen zum Leben entstände, hört ein solcher völlig resignirter Asket blos darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. (W. I, 474—476.)

Selbstschätzung.

Eigentlich ist nicht blos der größte, sondern der einzig wahre geistige Schmerz Gefühl seines Unwerthes; alle andern geistigen Leiden können nicht nur geheilt, sondern auf der Stelle gänzlich aufgehoben werden durch das höhere Bewußtsein seines Werthes. Wer dessen recht gewiß ist, kann ganz gelassen sitzen unter Leiden, kann ohne Freude und ohne Freunde auf sich ruhen. So ein allmächtiger Trost ist lebhafte Erkenntniß des eigenen Werthes. Umgekehrt kann über Erkenntniß des eigenen Unwerthes nichts auf der Welt je trösten; blos verdecken läßt sie sich durch Trug und Gaukeleien, oder betäuben durch Getümmel, aber beides nicht auf die Dauer. (M. 346.)

Einen Punkt giebt es für jeden Menschen von ausgezeichnetem innern Werth, zu welchem gelangt er geborgen ist; dieser Punkt ist der, wo er innig und völlig klar seinen eigenen Werth erkennt. Und da Werth immer relativ ist, indem dem Begriff die Bedeutung des Vergleichs wesentlich ist; so ist dies zugleich der Punkt, wo er den Unwerth der Uebrigen erkennt. Nun ist er geborgen; denn die Andern können ihn nie mehr irreführen; ihr Thun und ihr Meinen wiegt ihm jetzt leicht; er ist über alle Autorität erhaben, erkennt die Besten für seine Geistesbrüder und die Menge für bestand- und wesenlose Schatten. (M. 277.)

Selbstsucht, s. Egoismus.

Selbstverläugnung.

1) Bedeutung der Selbstverläugnung.

Wenn wir den Willen zum Leben im Ganzen und objectiv betrachten; so haben wir ihn uns als in einem Wahn begriffen zu denken, von welchem zurückzukommen, also sein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen ist. Diese Verneinung ist es, was die Religionen als Selbst-

verläugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen; denn das eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben. (W. II, 693.)

2) Die Selbstverläugnung als Kundgebung der Freiheit in der Erscheinung. (S. unter Freiheit: Eintritt der Freiheit in die Erscheinung beim Menschen.)

Selbstzwang.

Zur richtigen Lenkung unserer selbst in unsern Angelegenheiten ist Selbstzwang erforderlich; zu diesem aber sollte uns die Ueberlegung stärken, daß jeder Mensch gar vielen und großen Zwang von außen zu erdulden hat, ohne welchen es in keinem Leben abgeht, daß jedoch ein kleiner, an der rechten Stelle angebrachter Selbstzwang nachmals vielem Zwange von außen vorbeugt. (P. I, 465 fg.)

Selbstzweck, s. Zweck.

Sensibilität.

1) Die Sensibilität als eine der drei Erscheinungsformen der Lebenskraft. (S. unter Lebenskraft: Die Lebenskraft an sich und ihre drei Erscheinungsformen.)

2) Die Sensibilität als Hauptcharakter des Menschen. (S. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

3) Verhältniß der Sensibiliät zur Irritabilität. (S. Irritabilität.)

4) Antagonismus zwischen Irritabilität und Sensibilität.

Irritabilität und Sensibilität stehen stets und überall, im Allgemeinen wie im Einzelnen, im Antagonismus, weil die eine und selbe Lebenskraft beiden zum Grunde liegt und diese immer nur unter einer ihrer drei Formen ganz und ungetheilt, daher mit voller Macht wirken kann. (P. II, 174 fg. 262 fg.) Der stärksten Anstrengung der Sensibilität, dem Denken, sind die ruhenden Lagen günstig, weil die Lebenskraft sich dann ungetheilt dieser Funktion zuwenden kann. (P. II, 174.)

5) Warum die Sensibilität überall von Verstand begleitet ist.

Ueberall, wo Sensibilität ist, begleitet sie schon ein Verstand, d. h. das Vermögen, die empfundene Wirkung auf eine äußere Ursache zu beziehen; ohne dieses wäre die Sensibilität überflüssig und nur eine Quelle zweckloser Schmerzen. (N. 74. Vergl. auch unter Empfindung: Nutzlosigkeit der Empfindung ohne Verstand.)

6) Die Genüsse der Sensibilität. (S. Genuß.)

7) Uebergewicht der Sensibilität über die Irritabilität und Reproductionskraft beim Genie. (S. unter Genie: Anatomische und physiologische Bedingungen des Genies.)

8) Fortschritte der Menschheit durch das Freiwerden der Sensibilität. (S. unter Luxus: Für den Luxus.)

Sensualismus, s. unter Franzosen: Philosophie der Franzosen.

Sentenz, s. Sprichwort.

Sentimentalität, s. Empfindsamkeit.

Setzen.

Mit dem Worte „Setzen" hat Fichte unverschämten Mißbrauch getrieben. Setzen, ponere, wovon propositio, ist von Alters her ein rein logischer Ausdruck, welcher besagt, daß man im logischen Zusammenhang einer Disputation oder sonstigen Erörterung etwas vor der Hand annehme, voraussetze, bejahe, ihm also logische Gültigkeit und formale Wahrheit einstweilen ertheile, — wobei seine Realität, materielle Wahrheit und Wirklichkeit durchaus unberührt und unausgemacht bleibt und dahinsteht. Fichte aber erschlich sich allmälig für dies Setzen eine reale Bedeutung, welche die Sophisten benutzen. Seitdem nämlich das Ich erst sich selbst und nachher das Nicht-Ich gesetzt hat, heißt Setzen so viel wie Schaffen, Hervorbringen, und Alles, was man ohne Gründe als daseiend annehmen und Andern aufbinden möchte, wird eben gesetzt. (P. II, 40 fg.)

Sexualehre, s. unter Ehre: Arten der Ehre.

Simultaneität, s. Dauer.

Sinne. Sinnesempfindung.

1) Function der Sinne im Allgemeinen.

Die Sinne sind blos die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von außen den Stoff empfängt (in Gestalt der Empfindung), den es zur anschaulichen Vorstellung verarbeitet. (W. II, 30.) Die Anschauung, die Erkenntniß von Objecten, von einer objectiven Welt, ist das Werk des Verstandes. Die Sinne sind blos die Sitze einer gesteigerten Sensibilität, sind Stellen des Leibes, welche für die Einwirkung anderer Körper in höherem Grade empfänglich sind, und zwar steht jeder Sinn einer besonderen Art von Einwirkung offen, für welche die übrigen entweder wenig oder gar keine Empfänglichkeit haben. (F. 8.)

Man muß von allen Göttern verlassen sein, um zu wähnen, die objective Welt sei ohne unser Zuthun vorhanden, gelange dann aber durch die bloße Sinnesempfindung in unsern Kopf, woselbst sie nun, wie da draußen, noch einmal dastände. Denn was für ein ärmliches Ding ist doch die bloße Sinnesempfindung. Sie ist und bleibt subjectiv. Etwas Objectives liegt in keiner Empfindung. Die Empfindung in den Sinnesorganen ist eine durch den Zusammenfluß der Nervenenden erhöhte, wegen der Ausbreitung und der dünnen Bedeckung derselben leicht von außen erregbare und zudem irgend einem speciellen

Einfluß — Licht, Schall, Duft — besonders offen stehende; aber sie bleibt bloße Empfindung, mithin etwas wesentlich Subjectives, dessen Veränderungen unmittelbar blos in der Form des innern Sinnes, also der Zeit allein, d. h. successiv, zum Bewußtsein gelangen. (G. 52. Vergl. Empfindung und Anschauung.)

2) Grund der specifischen Verschiedenheit der Sinnesempfindungen.

Die specifische Verschiedenheit der Empfindung jedes der fünf Sinne hat ihren Grund nicht im Nervensystem selbst, sondern nur in der Art, wie es afficirt wird. Danach kann man jede Sinnesempfindung ansehen als eine Modification des Tastsinnes, oder der über den ganzen Leib verbreiteten Fähigkeit zu fühlen. Denn die Substanz des Nerven (abgesehen vom sympathischen System) ist im ganzen Leibe Eine und dieselbe. Wenn sie nun durch die verschiedenen Sinnesorgane so specifisch verschiedene Empfindungen erhält; so kann dies nicht an ihr selbst liegen, sondern nur an der Art, wie sie afficirt wird. Diese aber hängt ab theils von dem fremden Agens, von dem sie afficirt wird (Licht, Schall, Duft), theils von der Vorrichtung, durch welche sie dem Eindruck dieses Agens ausgesetzt ist, d. i. von dem Sinnesorgan. (F. 9.)

3) Klassification der Sinne.

Indem der äußere Sinn, d. h. die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke als reine Data für den Verstand, sich in fünf Sinne spaltete, richteten diese sich nach den vier Elementen, d. h. den vier Aggregationszuständen, nebst dem der Imponderabilität. So ist der Sinn für das Feste (Erde) das Getast, für das Flüssige (Wasser) der Geschmack, für das Dampfförmige, d. h. Verflüchtigte (Dunst, Duft) der Geruch, für das permanent Elastische (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Gesicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, ist eigentlich kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch stets direct auf den Willen, als angenehm, oder unangenehm. (W. II, 31.)

4) Dignität der Sinne.

Aus der angegebenen Klassification der Sinne ergiebt sich ihre relative Dignität. Das Gesicht hat den ersten Rang, sofern seine Sphäre die am weitesten reichende, und seine Empfänglichkeit die feinste ist, was darauf beruht, daß sein Anregendes ein Imponderabile, ein quasi Geistiges ist. Den zweiten Rang hat das Gehör, entsprechend der Luft. Das Getast zeichnet sich durch seine Gründlichkeit und Vielseitigkeit aus. Denn während die andern Sinne uns jeder nur eine ganz einseitige Beziehung des Objects angeben, liefert das mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft fest verwachsene Getast dem Verstande die Data zugleich für die Form, Größe, Härte, Glätte, Textur, Festigkeit, Temperatur und Schwere der Körper, und dies Alles mit

der geringsten Möglichkeit des Scheines und der Täuschung, denen alle andern Sinne weit mehr unterliegen. Die beiden niedrigsten Sinne, Geruch und Geschmack, sind schon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des Willens, d. h. sie werden stets angenehm oder unangenehm afficirt, sind daher mehr subjectiv, als objectiv. (W. II, 32; I, 235 fg. G. 55.)

Der objectiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht. Sie allein liefern die Data, auf deren Grundlage der Verstand die objective Welt construirt. Die andern drei Sinne bleiben in der Hauptsache subjectiv; denn ihre Empfindungen deuten zwar auf eine äußere Ursache, enthalten aber keine Data zur Bestimmung räumlicher Verhältnisse derselben. (G. 54.)

5) Was hauptsächlich die Empfindungen des Gesichts und Gehörs zum Stoff der objectiven Anschauung eignet.

Diejenigen Sinnesempfindungen, welche hauptsächlich zur objectiven Auffassung der Außenwelt dienen sollten, mußten an sich selbst weder angenehm noch unangenehm sein, d. h. den Willen ganz unberührt lassen, da sie sonst die Aufmerksamkeit fesseln und wir bei der Wirkung stehen bleiben würden, statt zur Ursache überzugehen. Demgemäß sind Farben und Töne an sich selbst und so lange ihr Eindruck das normale Maß nicht überschreitet, weder schmerzlich noch angenehm, sondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die sie zum Stoff rein objectiver Anschauungen eignet, was physiologisch darauf beruht, daß in den Organen des Gesichts und Gehörs die den specifischen äußern Eindruck aufnehmenden Nerven gar keiner Empfindung von Schmerz fähig sind, sondern keine andere Empfindung, als die ihnen specifisch eigenthümliche, der bloßen Wahrnehmung dienende kennen. Nur vermöge dieser ihnen eigenen Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen werden die Empfindungen des Auges geschickt, dem Verstande die so mannigfaltigen und fein nüancirten Data für die Anschauung der objectiven Welt zu liefern. Eben diese Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen eigne auch die Laute, den Stoff der Bezeichnung für die endlose Mannigfaltigkeit der Begriffe der Vernunft abzugeben. (W. II, 30 fg.)

6) Gegensatz zwischen Gesicht und Gehör.

Die Wahrnehmungen des Gehörs sind ausschließlich in der Zeit, die Wahrnehmungen des Gesichts hingegen sind zunächst und vorwaltend im Raume; secundär, mittelst ihrer Dauer, aber auch in der Zeit. — Das Gesicht ist der Sinn des Verstandes, welcher anschaut, das Gehör der Sinn der Vernunft, welche denkt und vernimmt. — Das Gesicht ist ein activer, das Gehör ein passiver Sinn. Daher die störende und feindliche Einwirkung des Geräusches und Lärms auf den Geist. (W. II, 32—35. G. 54. Vergl. Lärm.)

Aus der passiven Natur des Gehörs erklärt sich auch die eindringende Wirkung der Musik. (Vergl. unter Musik: Wirkung der Musik.) Hingegen wird aus der activen Natur des Sehens begreiflich, warum es kein Analogon der Musik für das Auge geben kann und das Farbenklavier ein lächerlicher Mißgriff war. — Wegen seiner activen Natur ist der Gesichtssinn bei den Raubthieren sehr scharf, wie umgekehrt der passive Sinn, das Gehör, bei den verfolgten, fliehenden, furchtsamen Thieren.

Während das Gesicht der Sinn des Verstandes, das Gehör der der Vernunft ist, könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtnisses nennen. (W. II, 36. Vergl. unter Gedächtniß: Einfluß des Geruchs auf das Gedächtniß.)

7) Zwiefache Quelle der Erregung der Sinnesempfindungen.

Alle Sinnesnerven können sowohl von innen, als von außen, zu ihren eigenthümlichen Empfindungen erregt werden. Das Auge kann durch mechanische Erschütterung, oder durch innere Nervenconvulsion, Empfindungen von Helle und Leuchten erhalten, die den durch äußeres Licht verursachten völlig gleich sind; das Ohr kann in Folge abnormer Vorgänge in seinem Innern Töne jeder Art hören, ebenso der Geruchsnerv ohne alle äußere Ursache ganz specifisch bestimmte Gerüche empfinden, auch der Geschmacksnerv auf analoge Weise afficirt werden. Im Traume findet die Erregung von innen statt. (P. II, 251.)

8) Gegen die Verachtung der Sinne.

Der alte Gegensatz zwischen Leib und Seele, demzufolge die Seele unbegreiflicher Weise in den Leib gerathen, woselbst sie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide, schon durch die Sinneseindrücke und Anschauungen, noch mehr durch die von diesen erregten Gelüste, Affecte und Leidenschaften (vergl. unter Seele: Geschichtliches), hat zu der Verachtung geführt, mit welcher noch jetzt von den Philosophieprofessoren die „Sinnlichkeit" und das „Sinnliche" erwähnt, ja zur Hauptquelle der Immoralität gemacht werden; während gerade die Sinne, da sie im Verein mit den apriorischen Functionen des Intellects die Anschauung hervorbringen, die lautere und unschuldige Quelle aller unserer Erkenntnisse sind, von welcher alles Denken seinen Gehalt erst erborgt. (W. II, 313.)

Sinnenschein, s. unter Irrthum: Unterschied zwischen Irrthum und Schein.

Sinnlichkeit.

Von der für äußere Eindrücke empfänglichen, in fünf Sinne sich spaltenden Sinnlichkeit (vergl. den vorigen Artikel) ist zu unterscheiden die von Kant sogenannte reine Sinnlichkeit. Das subjective Correlat nämlich von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, also

derjenigen Klasse von Vorstellungen, welche den formalen Theil der concreten Objecte der empirisch realen Welt bilden (vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Seins) hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt. (W. I, 13.) Der gesammten äußern Sinnlichkeit steht die innere gegenüber. Diese bildet das subjective Correlat derjenigen Klasse von Vorstellungen, welche nicht die Außenwelt, sondern die Innenwelt, die Regungen und Acte des eigenen Willens, zum Gegenstand haben. (G. 143. Vergl. unter Bewußtsein: Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins anderer Dinge, und unter Grund: Satz vom Grunde des Handelns.)

Sitten und Gebräuche, s. unter Reisen: Eine besondere Beobachtung, die man auf Reisen machen kann.

Sittengesetz.

Kant's kategorischer Imperativ wird in unsern Tagen meistens unter dem weniger prunkenden, aber glatteren und kurrenteren Titel „Das Sittengesetz" eingeführt. Die täglichen Kompendienschreiber vermeinen mit der gelassenen Zuversicht des Unverstandes, die Ethik begründet zu haben, wenn sie nur sich auf jenes unserer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengesetz" berufen, und dann getrost jenes weitschweifige und confuse Phrasengewebe darauf setzen, mit dem sie die klärsten und einfachsten Verhältnisse des Lebens unverständlich zu machen verstehen; — ohne bei solchem Unternehmen jemals sich ernstlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich so ein „Sittengesetz" als bequemer Codex der Moral in unserm Kopf, Brust, oder Herzen geschrieben stehe. Dieses breite Ruhepolster wird der Moral weggezogen durch den (von Schopenhauer gelieferten) Nachweis, daß Kant's kategorischer Imperativ der praktischen Vernunft eine völlig unberechtigte grundlose und erdichtete Annahme ist. (E. 115 fg. G. 120 fg. Vergl. unter Gesetz: Verschiedene Bedeutungen des Begriffs des Gesetzes, und unter Moral: Kritik der imperativen Form der Moral.)

Fichte hat die imperative Form der Kant'schen Ethik, das Sittengesetz und das absolute Soll, weiter geführt, bis ein System des moralischen Fatalismus daraus geworden, dessen Ausführung bisweilen in das Komische übergeht. Der kategorische Imperativ ist bei Fichte herangewachsen zu einem despotischen Imperativ. (E. 180 fg.)

Sittlich. Sittlichkeit.

1) Ueber das Wort „sittlich".

Das jetzt in Mode gekommene „sittlich und unsittlich" ist ein schlechtes Substitut für „moralisch und unmoralisch", erstlich, weil „moralisch" ein wissenschaftlicher Begriff ist, dem als solchem eine griechische oder

lateinische Bezeichnung gebührt, und zweitens, weil „sittlich" ein schwacher und zahmer Ausdruck ist, schwer zu unterscheiden von „sittsam", dessen populäre Benennung „zimperlich" ist. Der Deutschthümelei muß man keine Concessionen machen. (E. 196, Anmerk. — Vergl. unter Deutsch: Die deutsche Sprache.)

2) Wesen des Sittlichen und der Sittlichkeit. (S. Moralisch. Moralität.)

Skepsis. Skepticismus.

1) Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Skepsis.

Schlauheit befähigt wohl zum Skeptikus, aber nicht zum Philosophen. Inzwischen ist die Skepsis in der Philosophie was die Opposition im Parlament, ist auch ebenso wohlthätig, ja nothwendig. Sie beruht überall darauf, daß die Philosophie einer mathematischen Evidenz nicht fähig ist. Daher wird gegen jedes System die Skepsis sich immer noch in die andere Wagschale legen können; aber ihr Gewicht wird zuletzt so gering werden gegen das andere, daß es ihm nicht mehr schadet, als der arithmetischen Quadratur des Zirkels, daß sie doch nur approximativ ist. (P. II, 12.)

2) Verhältniß des Skepticismus zum Dogmatismus. (S. unter Dogmatismus: Warum alle Philosophie zuerst Dogmatismus ist.)

3) Falsche Stellung des Skepticismus zum Object. (S. unter Object: Falsche Stellung des Dogmatismus und Skepticismus zum Object.)

Skizzen.

In der Kunst ist das Allerbeste zu geistig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden; es muß in der Phantasie des Beschauers geboren, wiewohl durch das Kunstwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, daß die Skizzen großer Meister oft mehr wirken, als ihre ausgemalten Bilder; wozu freilich noch der andere Vortheil beiträgt, daß sie, aus einem Guß, im Augenblicke der Konception vollendet sind, während das ausgeführte Gemälde, da die Begeisterung doch nicht bis zu seiner Vollendung anhalten kann, nur unter fortgesetzter Bemühung, mittelst kluger Ueberlegung und beharrlicher Absichtlichkeit zu Stande kommt. (W. II, 463. Vergl. unter Kunstwerk: Warum das Kunstwerk nicht Alles den Sinnen geben darf.)

Sokratische Methode, s. Methode.

Soldatenehre.

Die wahre Soldatenehre, eine Unterordnung der Amtsehre (vergl. unter Ehre: Arten der Ehre), besteht darin, daß wer sich zur Vertheidigung des gemeinsamen Vaterlandes anheischig gemacht hat, die dazu nöthigen Eigenschaften, also vor Allem Muth, Tapferkeit und

Kraft wirklich besitze und ernstlich bereit sei, sein Vaterland bis in den Tod zu vertheidigen und überhaupt die Fahne, zu der er einmal geschworen, um nichts in der Welt zu verlassen. (P. I, 387.)

Sollen.

1) Bedingtheit des Sollens.

Im Begriff Sollen liegt durchaus und wesentlich die Rücksicht auf angedrohte Strafe, oder versprochene Belohnung, als nothwendige Bedingung, und ist nicht von ihm zu trennen, ohne ihn selbst aufzuheben und ihm alle Bedeutung zu nehmen; daher ist ein unbedingtes Soll (Kant's kategorischer Imperativ) eine contradictio in adjecto, ein Scepter aus hölzernem Eisen. (W. I, 620. 320. M. 341.) Jedes Sollen ist nothwendig durch Strafe, oder Belohnung bedingt, mithin, in Kant's Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar, hypothetisch und niemals, wie er behauptet, kategorisch. (E. 123. Vergl. unter Moral: Kritik der imperativen Form der Moral.)

2) Verwandtschaft und Unterschied zwischen Pflicht und Sollen. (S. Pflicht.)

Somnambulismus.

1) Somnambulismus im ursprünglichen und eigentlichen Sinne. (S. Nachtwandeln.)

2) Der magnetische Somnambulismus. (S. Magie und Magnetismus.)

3) Unterschied zwischen Somnambulismus und Katalepsie. (S. Katalepsie.)

4) Verwandtschaft des Somnambulismus mit dem Instinct. (S. unter Instinct: Verwandtschaft des Instincts mit dem Somnambulismus.)

Sonderlinge.

Seltsame Naturen, Sonderlinge, können nur durch seltsame Verhältnisse glücklich werden, die gerade zu ihrer Natur so passen, wie die gewöhnlichen zu den gewöhnlichen Menschen, und diese Verhältnisse wieder können nur entstehen durch ein ganz eigenthümliches Zusammentreffen mit seltsamen Naturen ganz anderer Art, die aber gerade zu jenen passen. Darum sind seltene und seltsame Menschen selten glücklich. (H. 444.)

Sonntag, s. Feiertage.

Sophist, s. unter Philosoph: Unterschied zwischen dem Philosophen und Sophisten.

Sophistikation.

1) Worauf alle Sophistikation beruht. (S. unter Rhetorik: Die Ueberredungskunst.)

2) Verwandtschaft des Sophisticirens mit dem Vernünfteln.

Das von Kant getadelte Vernünfteln besteht in einem Subsumiren von Begriffen unter Begriffe, ohne Rücksicht auf den Ursprung derselben und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausschließlichkeit einer solchen Subsumtion, wodurch man dann, auf längeren oder kürzeren Umwegen zu fast jedem beliebigen Resultat, das man sich als Ziel vorgesteckt hatte, gelangen kann. Von diesem Vernünfteln ist das Sophisticiren nur dem Grade nach verschieden. (W. II, 93 fg.)

3) Verwandtschaft des Sophisticirens mit dem Schikaniren.

Im Theoretischen ist Sophisticiren das, was im Praktischen Schikaniren ist. (W. II, 94. P. II, 32.)

Species.

1) Verhältniß der Species zur Idee. (S. Art.)

2) Gegensatz zwischen Species und Genus. (S. Art.)

3) Unabhängigkeit der Einheit der Species von der einheitlichen Abstammung.

Auf verschiedenen Theilen der Erde ist unter gleichen oder analogen klimatischen, topographischen und atmosphärischen Bedingungen das gleiche, oder analoge Pflanzen- und Thiergeschlecht entstanden. Daher sind einige Species einander sehr ähnlich, ohne jedoch identisch zu sein, und zerfallen manche in Racen und Varietäten, die nicht aus einander entstanden sein können, wiewohl die Species die selbe bleibt. Denn Einheit der Species implicirt keineswegs Einheit des Ursprungs und Abstammung von Einem Paar. Diese ist überhaupt eine absurde Annahme. Wer wird glauben, daß alle Eichen von einer einzigen ersten Eiche, alle Mäuse von einem ersten Mäusepaar u. s. w. abstammen? Sondern die Natur wiederholt unter gleichen Umständen, aber an verschiedenen Orten, denselben Proceß und ist viel zu vorsichtig, als daß sie die Existenz einer Species auf eine einzige Karte stellte und dadurch ganz prekär machte. (P. II, 166 fg.)

Specifikation, s. Methode.

Spiegel.

Körper, welche unter Einwirkung des Lichts auf sie ganz, wie das Licht selbst, auf das Auge zurückwirken, sind glänzend, oder Spiegel. (F. 23.)

Spiel. Spiele.

1) Ursprung des Spiels.

Nach der sehr richtigen Bemerkung des Aristoteles setzt jeglicher Genuß irgend eine Activität, also die Anwendung irgend einer Kraft

voraus und kann ohne solche nicht bestehen. Nun ist die ursprüngliche Bestimmung der Kräfte, mit welchen die Natur den Menschen ausgerüstet hat, der Kampf gegen die Noth, die ihn von allen Seiten bedrängt. Wenn aber dieser Kampf ein Mal rastet, da werden ihm die unbeschäftigten Kräfte zur Last; er muß daher jetzt mit ihnen spielen, d. h. sie zwecklos gebrauchen; denn sonst fällt er der andern Quelle des menschlichen Leidens, der Langeweile, sogleich anheim. (P. I, 353. Vergl. unter Langeweile: Wirkungen der Langeweile.)

2) Die Wahl der Spiele.

Jedes unbeschäftigte Individuum wird, je nach der Art der in ihm vorwaltenden Kräfte, sich ein Spiel zu ihrer Beschäftigung wählen, etwa Kegel, oder Schach; Jagd, oder Malerei; Wettrennen, oder Musik; Kartenspiel, oder Poesie; Heraldik, oder Philosophie u. s. w. Die Sache läßt sich sogar methodisch untersuchen, indem wir auf die Wurzel aller menschlichen Kraftäußerungen zurückgehen, also auf die drei physiologischen Grundkräfte (vergl. unter Lebenskraft: Die Lebenskraft an sich und ihre drei Erscheinungsformen), welche wir demnach hier in ihrem zwecklosen Spiel zu betrachten haben, in welchem sie als die Quelle dreier Arten möglicher Genüsse auftreten (vergl. Genuß), aus denen jeder Mensch, je nachdem die eine oder die andere jener Kräfte in ihm vorwaltet, die ihm angemessenen erwählen wird. (P. I, 354 fg.)

3) Ueber Karten- und Hasardspiel.

Dem normalen, gewöhnlichen Menschen kann eine Sache allein dadurch lebhafte Theilnahme abgewinnen, daß sie seinen Willen anregt, also ein persönliches Interesse für ihn hat. Ein absichtliches Erregungsmittel desselben, und zwar mittelst so kleiner Interessen, daß sie nur momentane und leichte, nicht bleibende und ernstliche Schmerzen verursachen können, sonach als ein bloßes Kitzeln des Willens zu betrachten sind, ist das Kartenspiel, diese durchgängige Beschäftigung der „guten Gesellschaft“ aller Orten. (P. I, 356. W. I, 371. P. II, 74.)

Das Kartenspiel ist aus besagtem Grunde in allen Landen die Hauptbeschäftigung aller Gesellschaft geworden; es ist der Maßstab des Werthes derselben und der declarirte Bankerott an allen Gedanken. Weil sie nämlich keine Gedanken auszutauschen haben, tauschen sie Karten aus und suchen einander Gulden abzunehmen. Indessen ließe sich zur Entschuldigung des Kartenspiels allenfalls anführen, daß es eine Vorübung zum Welt- und Geschäftsleben sei, sofern man dadurch lernt, die vom Zufall unabänderlich gegebenen Umstände (Karten) klug zu benutzen, um daraus was immer angeht zu machen, zu welchem Zwecke man sich denn auch gewöhnt, Contenance zu halten, indem man zum schlechten Spiel eine heitere Miene aufsetzt. Aber eben deshalb hat andererseits das Kartenspiel einen demoralisirenden Einfluß. Der

gewinnsüchtige Geist des Spiels greift über in das praktische Leben. (P. I, 350 fg.)

Von der Langeweile sind vor Allen gemartert die Großen und Reichen. Bei diesen muß in der Jugend die Muskelkraft und die Zeugungskraft herhalten. Aber späterhin bleiben nur die Geisteskräfte; fehlt es dann an diesen, oder an ihrer Ausbildung und dem angesammelten Stoffe zu ihrer Thätigkeit, so ist der Jammer groß. Weil nun der Wille die einzige unerschöpfliche Kraft ist, so wird er jetzt angereizt durch Erregung der Leidenschaften, z. B. durch hohe Hasardspiele, dieses wahrhaft degradirende Laster. (P. I, 353 fg.)

Spinozismus, s. Pantheismus und All-eins-Lehre.

Spiritualismus.

1) Kritik des Gegensatzes zwischen Spiritualismus und Materialismus.

Der Realismus (vergl. Idealismus) führt nothwendig zum Materialismus. Denn liefert die empirische Anschauung die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserm Erkennen da sind; so liefert auch die Erfahrung die Ordnung der Dinge an sich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieser Weg aber führt zu der Annahme, daß es nur ein Ding an sich gebe, die Materie, deren Modification alles Uebrige sei; da hier der Naturlauf die absolute und alleinige Weltordnung ist. Um diesen Consequenzen auszuweichen, wurde, so lange der Realismus in unangefochtener Geltung war, der Spiritualismus aufgestellt, also die Annahme einer zweiten Substanz, außer und neben der Materie, einer immateriellen Substanz. Dieser von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus und Spiritualimus wurde von Spinoza geleugnet und von Kant als falsch nachgewiesen, der den Idealismus in seine Rechte einsetzte, durch welchen sowohl der Materialismus, als der gegen ihn ersonnene Spiritualismus, da sie Beide realistisch sind, gestürzt wird. (W. II, 15 fg.)

Geht man vom Realismus aus, also von der Voraussetzung, daß wir die Dinge so erkennen, wie sie an sich sind, so erstehen alsbald Spiritualismus und Materialismus, um einander zu bekämpfen; wobei aber zuletzt der Materialismus im Vortheil bleibt, weil er viel solidere empirische Data hat, als sein Gegner. — Hingegen kommen Beide nicht zum Wort gegenüber dem transscendentalen Idealismus; denn nach diesem giebt es weder Geist, noch Materie an sich selbst; sondern jeder Erscheinung, der intellectuellen, wie der mechanischen, liegt ein von ihr toto genere verschiedenes Ding an sich selbst zum Grunde. (H. 329. Vergl. auch unter Geist: Der Gegensatz zwischen Geist und Materie.)

Sonach ist das wahre Rettungsmittel gegen den Materialismus nicht der Spiritualismus, sondern der Idealismus. (Vergl. unter

Materialismus: Das falsche und das wahre Rettungsmittel gegen den Materialismus.)

2) Gegen die Verwechslung des Wortes „Spiritualismus“ mit dem Worte „Idealismus“. (S. Idealismus.)

Spontaneität.

Was wir durch den Begriff der Spontaneität denken, läuft, näher untersucht, allemal hinaus auf Willensäußerung, von welcher jene demnach nur ein Synonym wäre. Der einzige Unterschied dabei ist, daß der Begriff der Spontaneität aus der äußern Anschauung, der der Willensäußerung aus unserm eigenen Bewußtsein geschöpft ist. (N. 60 fg.)

Das Selbstbestimmen, die Spontaneität, läßt sich nicht verstehen, wenn man nicht weiß, was Wollen ist; denn Beides ist im Grunde das selbe. Man kann sagen, alle wahre Spontaneität ist Wille, und umgekehrt. (H. 161.)

Sprachbereicherung, s. unter Sprache: Gegen die moderne Art der Sprachbereicherung.

Sprache.

1) Die Sprache als Erzeugniß und Werkzeug der Vernunft.

Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, und was sie mittheilt und empfängt, sind abstracte Begriffe, nichtanschauliche Vorstellungen. Hieraus allein ist es erklärlich, daß nie ein Thier sprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anschaulichen Vorstellungen mit uns gemein hat; aber eben weil die Worte jene ganz eigenthümliche Klasse von Vorstellungen bezeichnen, deren subjectives Correlat die Vernunft ist, sind sie für das vernunftlose Thier ohne Sinn und Bedeutung. (W. I, 47.)

Das Thier theilt seine Empfindung und Stimmung durch Gebärden und Laute mit, der Mensch theilt dem andern Gedanken durch Sprache mit, oder verbirgt Gedanken durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugniß und das nothwendige Werkzeug seiner Vernunft; daher wird im Griechischen und Italienischen Sprache und Vernunft durch dasselbe Wort bezeichnet: ὁ λογος, il discorso. Durch Hülfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zu Stande, nämlich das übereinstimmende Handeln, das planvolle Zusammenwirken Vieler, die Civilisation, den Staat, ferner die Wissenschaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zusammenfassen des Gemeinsamen in einen Begriff, das Mittheilen der Wahrheit, das Verbreiten des Irrthums, das Denken und Dichten, die Dogmen und Superstitionen. (W. I, 44.)

Da die zu abstracten Begriffen sublimirten Vorstellungen alle Anschaulichkeit eingebüßt haben, so würden sie dem Bewußtsein ganz entschlüpfen und ihm zu den damit beabsichtigten Denkoperationen gar nicht Stand halten, wenn sie nicht durch Zeichen sinnlich fixirt und festgehalten würden; dies sind die Worte. Daher bezeichnen diese, soweit sie den Inhalt des Lexicons, also die Sprache ausmachen, stets allgemeine Vorstellungen, Begriffe, nie anschauliche Dinge; ein Lexicon, welches hingegen Einzeldinge aufzählt, enthält lauter Eigennamen. Blos weil die Thiere auf anschauliche Vorstellungen beschränkt und keiner Abstraction, mithin keines Begriffes fähig sind, haben sie keine Sprache, selbst wenn sie Worte auszusprechen vermögen; hingegen verstehen sie Eigennamen. (G. 99.)

2) Worauf die enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, also der Sprache mit der Vernunft beruht. (S. unter Begriff: Begriff und Wort.)

3) Bedingtheit der Sprachfähigkeit durch die Gedankenassociation.

Unser unmittelbares, d. h. nicht durch mnemonische Künste vermitteltes Wortgedächtniß und mit diesem unsere ganze Sprachfähigkeit beruht auf der unmittelbaren Gedankenassociation. (W. II, 146. Vergl. Gedankenassociation.)

4) Die ursprüngliche Sprache.

Die thierische Stimme dient allein dem Ausdrucke des Willens in seinen Erregungen und Bewegungen, die menschliche aber auch dem der Erkenntniß. Doch sind beim Entstehen der menschlichen Sprache ganz gewiß das Erste die Interjectionen gewesen, als welche nicht Begriffe, sondern, gleich den Lauten der Thiere, Gefühle, — Willensbewegungen, — ausdrücken. (P. II, 599.)

Der Mensch hat die Sprache instinctiv erfunden. Nachdem die Sprache einmal da war, verlor sich dieser Instinct. Die erste und ursprüngliche Sprache hatte daher die hohe Vollkommenheit aller Werke des Instincts. (P. II, 599 fg. Vergl. unter Mensch, Menschengeschlecht: Allmälige Degradation des Menschengeschlechts.)

5) Die Erlernung der Sprache als eine logische Schule.

Mit der Erlernung der Sprache wird der ganze Mechanismus der Vernunft, also das Wesentliche der Logik, zum Bewußtsein gebracht. Bei Erlernung der Sprache sammt allen ihren Wendungen und Feinheiten, sowohl mittelst Zuhören der Reden Erwachsener, als mittelst Selbstreden, vollbringt das Kind jene Entwicklung seiner Vernunft und erwirbt sich jene wahrhaft konkrete Logik, welche nicht in den logischen Regeln, sondern unmittelbar in der richtigen Anwendung derselben besteht. (G. 100.)

Wie sehr der Gebrauch der Vernunft an die Sprache gebunden ist, sehen wir bei den Taubstummen, welche, wenn sie keine Art von

Sprache erlernt haben, kaum mehr Intelligenz zeigen, als die Orang-utane und Elephanten; denn sie haben stets nur potentia, nicht actu Vernunft. (W. II, 71.) Die logische Schule, die Jeder mittelst Erlernung der Sprache durchmacht, macht nur der Taubstumme nicht durch; deshalb ist er fast so unvernünftig, wie das Thier, wenn er nicht die ihm angemessene sehr künstliche Ausbildung durch Lesenlernen erhält, die ihm das Surrogat jener naturgemäßen Schule der Vernunft wird. (G. 100.)

6) Der Nachtheil der Sprache, und wodurch er zum Theil beseitigt wird.

Wort und Sprache sind zwar das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maschine zugleich beschwert und hindert, so auch die Sprache, weil sie den unendlich nüancirten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwängt und indem sie ihn fixirt, ihn zugleich fesselt. Dieses Hinderniß wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Theil beseitigt. Denn indem bei dieser der Gedanke aus einer Form in die andere gegossen wird, er aber in jeder seine Gestalt etwas verändert, löst er sich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ab, wodurch sein selbsteigenes Wesen deutlicher ins Bewußtsein tritt und er auch seine ursprüngliche Modificabilität wieder erhält. (W. II, 71.)

7) Warum die Erlernung mehrerer Sprachen ein wichtiges geistiges Bildungsmittel ist.

Die Erlernung mehrerer Sprachen ist nicht allein ein mittelbares, sondern auch ein unmittelbares, tief eingreifendes geistiges Bildungsmittel. Denn nicht für jedes Wort einer Sprache findet sich in jeder andern das genaue Aequivalent. Also sind nicht sämmtliche Begriffe, welche durch die Worte der einen Sprache bezeichnet sind, genau die selben, welche die der andern ausdrücken; sondern oft sind es ähnliche und verwandte, jedoch durch irgend eine Modification verschiedene Begriffe. Demgemäß liegt bei Erlernung einer Sprache die Schwierigkeit vorzüglich darin, jeden Begriff, für den sie ein Wort hat, auch dann kennen zu lernen, wann die eigene Sprache kein diesem genau entsprechendes Wort besitzt, welches oft der Fall ist. Daher also muß man bei Erlernung einer fremden Sprache mehrere ganz neue Sphären von Begriffen in seinem Geiste abstecken; mithin entstehen Begriffssphären, wo noch keine waren. Man erlernt also nicht blos Worte, sondern erwirbt Begriffe. Bei Erlernung jeder fremden Sprache bilden sich neue Begriffe, um neuen Zeichen Bedeutung zu geben; Begriffe treten auseinander, die sonst nur gemeinschaftlich einen weiteren, also unbestimmteren ausmachten, weil eben nur Ein Wort für sie da war; Beziehungen, die man bis dahin nicht gekannt hatte, werden entdeckt, weil die fremde Sprache den Begriff durch einen ihr eigenthümlichen Tropus, oder Metapher bezeichnet; unendlich viele Nüancen, Aehnlich-

keiten, Verschiedenheiten, Beziehungen der Dinge treten mittelst der neu erlernten Sprache ins Bewußtsein; man erhält also eine vielseitigere Ansicht von den Dingen. Das Denken erhält also durch die Erlernung einer jeden Sprache eine neue Modification oder Färbung, der Polyglottismus ist demnach, neben seinem vielen mittelbaren Nutzen, auch ein directes Bildungsmittel des Geistes. (P. II, 601—605. W. II, 71.)

8) Vorzüglicher Nutzen der Erlernung der alten Sprachen.

Der Nutzen, den die Erlernung fremder Sprachen bringt, ist, daß man nicht blos Worte erlernt, sondern Begriffe erwirbt. Dies ist vorzüglich bei Erlernung der alten Sprachen der Fall, weil die Ausdrucksweise der Alten von der unsrigen viel verschiedener ist, als die der modernen Sprachen von einander, welches sich daran zeigt, daß man beim Uebersetzen ins Lateinische zu ganz andern Wendungen, als die das Original hat, greifen muß. Ja, man muß meistens den lateinisch wiederzugebenden Gedanken ganz umschmelzen und umgießen, wobei er in seine letzten Bestandtheile zerlegt und wieder recomponirt wird. Gerade hierauf beruht die große Förderung, die der Geist von der Erlernung der alten Sprachen erhält. (P. II, 603. 605. W. II, 71. Vergl. auch Latein.)

9) Erforderniß zum Erfassen des Geistes einer fremden Sprache.

Erst nachdem man alle Begriffe, welche die zu erlernende Sprache durch einzelne Worte bezeichnet, richtig gefaßt hat und bei jedem Worte derselben genau den ihm entsprechenden Begriff unmittelbar denkt, nicht aber erst das Wort in eines der Muttersprache übersetzt und dann den durch dieses bezeichneten Begriff denkt, und ebenso hinsichtlich ganzer Phrasen, — erst dann hat man den Geist der zu erlernenden Sprache gefaßt und damit einen großen Schritt zur Kenntniß der sie sprechenden Nation gethan. Vollkommen inne aber hat man eine Sprache erst, wenn man fähig ist, nicht etwa Bücher, sondern sich selbst in sie zu übersetzen, so daß man ohne einen Verlust an seiner Individualität zu erleiden sich unmittelbar in ihr mitzutheilen vermag. (P. II, 603.)

10) Die Weisheit der Sprache.

Lichtenberg sagt mit Recht: „Wenn man viel selbst denkt, so findet man viele Weisheit in die Sprache eingetragen. Es ist wohl nicht wahrscheinlich, daß man Alles selbst hineinträgt, sondern es liegt wirklich viel Weisheit darin." Ein vorzügliches und der den Willen für das Primäre, den Intellect für das Secundäre erklärenden (Schopenhauerschen) Philosophie zur Bestätigung dienendes Beispiel dieser Weisheit ist, daß in sehr vielen, vielleicht in allen Sprachen das Wirken

auch der erkenntnißlosen, ja der leblosen Körper durch Wollen ausgedrückt, ihnen also ein Wille vorweg beigelegt wird, hingegen niemals ein Erkennen, Vorstellen, Wahrnehmen, Denken. (N. 95—97.)

11) Gegen die moderne Art der Sprachbereicherung.

Daß gleichen Schrittes mit der Vermehrung der Begriffe der Wortvorrath einer Sprache vermehrt werde, ist recht und sogar nothwendig. Wenn hingegen Letzteres ohne Ersteres geschieht, so ist es blos ein Zeichen der Geistesarmuth, die doch etwas zu Markte bringen möchte und, da sie keine neuen Gedanken hat, mit neuen Worten kommt. Diese Art der Sprachbereicherung ist jetzt sehr an der Tagesordnung und ein Zeichen der Zeit. Aber neue Worte für alte Begriffe sind wie eine neue Farbe auf ein altes Kleid gebracht. (P. II, 607.)

12) Gegen die moderne Sprachverhunzung. (S. unter Jetztzeit: Sprach- und Stilverhunzung der Jetztzeit.)

13) Weshalb in der Etymologie mehr die Consonanten, als die Vocale zu berücksichtigen sind.

Die Consonanten sind das Skelett und die Vocale das Fleisch der Wörter. Jenes ist (im Individuo) unwandelbar, dieses sehr veränderlich an Farbe, Beschaffenheit und Quantität. Darum konserviren die Wörter, indem sie durch die Jahrhunderte, oder gar aus einer Sprache in die andere wandern, im Ganzen sehr wohl ihre Consonanten, aber verändern leicht ihre Vocale; weshalb in der Etymologie viel mehr jene, als diese zu berücksichtigen sind. (P. II, 609—611.)

Sprachverhunzung, s. unter Jetztzeit: Sprach- und Stilverhunzung der Jetztzeit.

Sprichwort.

Jede allgemeine Wahrheit verhält sich zu der speciellen, wie Gold zu Silber, sofern man sie in eine beträchtliche Menge specieller Wahrheiten, die aus ihr folgen, umsetzen kann, wie eine Goldmünze in kleines Geld. Wie werthvoll sind doch die allgemeinen Wahrheiten, nicht blos im Gebiete der Physik und Physiologie, sondern auch in dem der Moral und Psychologie; wie golden ist doch auch hier jede allgemeine Regel, jede Sentenz der Art, jedes Sprichwort. Denn sie sind die Quintessenz tausender von Vorgängen, die sich jeden Tag wiederholen und durch sie exemplificirt, illustrirt werden. (P. II, 22.)

Staat.

1) Ursprung und Zweck des Staates.

Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch die Furcht beizuzählen ist, oder aber die ächte moralische Triebfeder entgegenwirkt, seine Zwecke unbedingt verfolgt; so würde, bei der zahllosen Menge egoistischer Individuen, das bellum omnium contra

omnes an der Tagesordnung sein, zum Unheil Aller. Daher die reflectirende Vernunft sehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt entspringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus so weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geschehen kann. (E. 198.) Die Vernunft erkannte, daß, sowohl um das über Alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichst gleichförmig zu vertheilen, das beste und einzige Mittel sei, Allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen, dadurch, daß auch Alle dem durch das Unrechtthun zu erlangenden Genuß entsagten. Dieses von dem vernünftig verfahrenden Egoismus ersonnene und allmälig vervollkommnete Mittel ist der Staatsvertrag. Dieser Ursprung desselben ist der wesentlich einzige und durch die Natur der Sache gesetzte. Der Staat kann in keinem Lande je einen andern gehabt haben, weil eben erst diese Entstehungsart, dieser Zweck ihn zum Staat macht; wobei es aber gleichviel ist, ob der in jedem bestimmten Volke ihm vorhergegangene Zustand der eines Haufens von einander unabhängiger Wilden (Anarchie), oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkür beherrscht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da; erst durch jene gemeinsame Uebereinkunft entsteht er, und je nachdem diese Uebereinkunft mehr oder weniger unvermischt ist mit Anarchie oder Despotie ist auch der Staat vollkommener oder unvollkommener. (W. I, 405.)

Während in der Moral der Wille, die Gesinnung, für die Hauptsache und das allein Reelle gilt, kümmern den Staat Wille und Gesinnung, blos als solche, ganz und gar nicht, sondern allein die That. Der Staat wird daher Niemanden verbieten, Mord und Gift gegen einen Andern beständig in Gedanken zu tragen, sobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Willens beständig hemmen werde. Der Staat hat auch keineswegs den thörichten Plan, die Neigung zum Unrechtthun, die böse Gesinnung zu vertilgen, sondern blos jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben in der unausbleiblichen Strafe an die Seite zu stellen. Es ist ein Irrthum, der Staat sei eine Anstalt zur Beförderung der Moralität und sei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Der Staat ist so wenig gegen den Egoismus überhaupt und als solchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem sich erst verstehenden, methodisch verfahrenden gemeinschaftlichen Egoismus Aller entsprungen und diesem zu dienen allein da ist. Keineswegs also gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachtheiligen Folgen des Egoismus ist der Staat gerichtet. (W. I, 406—408. 413. E. 194. H. 389.)

Der Staat ist nichts weiter als eine Schutzanstalt, nothwendig geworden durch die mannigfaltigen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. (W. II, 680—682.) Hieraus, daß der Staat wesentlich eine bloße Schutzanstalt ist gegen äußere Angriffe des Ganzen

und innere der Einzelnen unter einander, folgt, daß die Nothwendigkeit des Staates im letzten Grunde auf der anerkannten Ungerechtigkeit des Menschengeschlechts beruht; ohne diese würde an keinen Staat gedacht werden. Von diesem Gesichtspunkte aus sieht man deutlich die Bornirtheit und Plattheit der Philosophaster, welche den Staat als den höchsten Zweck und die Blüthe des menschlichen Daseins darstellen und damit eine Apotheose der Philisterei liefern. (P. II, 258; I, 159. E. 217. M. 302 fg.)

2) Gränze der Wirksamkeit des Staates.

Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er die selbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte. Das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird aber der umgekehrte sein. Nämlich im letztern Fall wäre es dieser, daß Niemand Unrecht thun wollte; im erstern aber dieser, daß Niemand Unrecht leiden wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt sich die selbe Linie aus entgegengesetzten Richtungen beschreiben und ein Raubthier mit einem Maulkorb ist so unschädlich, wie ein grasfressendes Thier. — Weiter aber als bis zu diesem Punkte kann es der Staat nicht bringen; er kann also nicht eine Erscheinung zeigen, gleich der, welche aus allgemeinem wechselseitigen Wohlwollen und Liebe entspringen würde. (W. I, 408.) Es ließe sich denken, daß ein vollkommener Staat jedes Verbrechen hinderte; politisch wäre dadurch viel, moralisch nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt. (W. I, 436 fg. M. 303 fg.)

Erreichte der Staat seinen Zweck vollkommen, so könnte gewissermaßen, da er durch die in ihm vereinigten Menschenkräfte auch die übrige Natur sich mehr und mehr dienstbar zu machen weiß, zuletzt durch Fortschaffung aller Arten von Uebel etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zu Stande kommen. Allein theils ist er noch immer sehr weit von diesem Ziel entfernt geblieben, theils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus wesentliche Uebel es nach wie vor im Leiden erhalten; theils ist auch sogar der Zwist der Individuen nie durch den Staat völlig aufzuheben, da er im Kleinen neckt, wo er im Großen verpönt ist, und endlich wendet sich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach Außen. (W. I, 413 fg.)

3) Unabhängigkeit des Rechts vom Staate. (S. Recht.)

Staatskunst, s. unter Gewalt: Unentbehrlichkeit der Gewalt für die Verwirklichung des Rechts.

Staatsmann.

1) Gegensatz zwischen dem Staatsmann und dem Genie. (S. unter Genie: Gegensatz zwischen dem Genie und dem praktischen Helden.)

2) Worauf die praktische Ueberlegenheit des Staatsmannes beruht. (S. Praktische Tüchtigkeit.)

Staatsreligion, s. unter Recht: Bedingung der Durchführung des Rechts.

Staatsschulden, s. Kredit.

Staatsverfassung.

1) Nothwendigkeit einer künstlichen und arbiträren Grundlage der Staatsverfassung.

Die künstliche und arbiträre Grundlage, deren die Staatsverfassung zur Durchführung des Rechts bedarf (vergl. unter Recht: Bedingung der Durchführung des Rechts) kann nicht ersetzt werden durch eine rein natürliche Grundlage, welche an die Stelle der Vorrechte der Geburt die des persönlichen Werthes, an die Stelle der Landesreligion die Resultate der Vernunftforschung u. s. w. setzen wollte, weil eben, so sehr auch dieses Alles der Vernunft angemessen wäre, es demselben doch an derjenigen Sicherheit und Festigkeit der Bestimmungen fehlt, welche allein die Stabilität des gemeinen Wesens sichern. Eine Staatsverfassung, in welcher blos das abstracte Recht sich verkörperte, wäre eine vortreffliche Sache für andere Wesen, als die Menschen sind. (P. II, 269. Vergl. auch Monarchie.)

2) Die beste Staatsverfassung.

Will man utopische Pläne, so wäre die einzige Lösung des Problems die Despotie der Weisen und Edeln einer ächten Aristokratie, eines ächten Adels, erzielt auf dem Wege der Generation, durch Vermählung der edelmüthigsten Männer mit den klügsten und geistreichsten Weibern. (P. II, 273. W. II, 602.)

Stammbaum, s. Adel.

Statik.

Die Größe der Bewegung ist das Product der Masse in die Geschwindigkeit. Dieses Gesetz begründet nicht nur in der Mechanik die Lehre vom Stoß, sondern auch in der Statik die Lehre vom Gleichgewicht. (W. II, 58 fg.)

Sterben, s. Tod.

Sterblichkeit.

Durch Schnurrers „Chronik der Seuchen“ und Caspars Buch „Ueber die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen“ ist es bestätigt, daß ein Zusammenhang zwischen der Zahl der Geburten und Sterbefälle stattfindet. Die Sterbefälle und die Geburten vermehren und vermindern sich allemal und allerorts in gleichem Verhältniß. Und doch kann hier unmöglich ein physischer Causalnexus sein. Hier tritt also unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als

unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. (W. II, 574 fg. P. II, 162.)

Sterne, s. Astronomie und Himmel.

Stil.

1) Der Stil als die Physiognomie des Geistes.

Der Stil ist die Physiognomie des Geistes. Sie ist untrüglicher, als die des Leibes. (P. II, 550. W. I, 529.) Von dem Wie des Denkens, von der wesentlichen Beschaffenheit und durchgängigen Qualität desselben ist ein genauer Abdruck der Stil. Dieser zeigt nämlich die formelle Beschaffenheit aller Gedanken eines Menschen, welche sich stets gleich bleiben muß, was und worüber er auch denken möge. Man hat daran gleichsam den Teig, aus dem er alle seine Gestalten knetet, so verschieden sie auch sein mögen. (P. II, 550.) An dem Stil erkennt man sofort den Unterschied der großen Köpfe von den gewöhnlichen. Darum sagte Büffon: le style est l'homme même. (W. II, 78. P. II, 551—555.) Der Stil ist der bloße Schattenriß des Gedankens; undeutlich, oder schlecht schreiben heißt dumpf, oder confus denken. (P. II, 553.)

2) Gegensatz zwischen dem Stil der Alltagsköpfe und dem der überlegenen Geister.

Im stillen Bewußtsein davon, daß der Stil ein genauer Abdruck der Qualität des Denkens ist, sucht jeder Mediokre seinen ihm eigenen und natürlichen Stil zu maskiren. Dies nöthigt ihn zunächst, auf alle Naivetät zu verzichten; wodurch diese das Vorrecht der überlegenen und sich selbst fühlenden, daher mit Sicherheit auftretenden Geister bleibt. Jene Alltagsköpfe streben nach dem Schein, viel mehr und tiefer gedacht zu haben, als der Fall ist. Sie bringen demnach, was sie zu sagen haben, in gezwungenen, schwierigen Wendungen, neu geschaffenen Wörtern und weitläuftigen, um den Gedanken herumgehenden und ihn verhüllenden Perioden vor. Sie schwanken zwischen dem Bestreben, denselben mitzutheilen, und dem, ihn zu verstecken. Hingegen sehen wir jeden wirklichen Denker bemüht, seine Gedanken so rein, deutlich, sicher und kurz, wie nur möglich, auszusprechen. Demgemäß ist Simplicität stets ein Merkmal nicht allein der Wahrheit, sondern auch des Genies gewesen. Der Stil erhält die Schönheit vom Gedanken, statt daß bei jenen Scheindenkern die Gedanken durch den Stil schön werden sollen. (P. II, 551—553. Vergl. auch unter Schriftsteller: Erklärung der Geistlosigkeit und Langweiligkeit der Schriften der Alltagsköpfe.)

3) Besonders zu tadelnde Stilfehler.

a) Nachahmung und Affectation.

Fremden Stil nachahmen heißt eine Maske tragen. Wäre diese auch noch so schön, so wird sie durch das Leblose bald insipid und

unerträglich, so daß selbst das häßlichste lebendige Gesicht besser ist. — Affectation im Stil ist dem Gesichterschneiden zu vergleichen. (P. II, 550.)

b) Schwerfälligkeit und Preziosität.

Der schwerfällige Stil, style empesé (für den man im Deutschen keinen genau entsprechenden Ausdruck, desto häufiger aber die Sache selbst findet) ist, wenn mit Preziosität verbunden, in Büchern das, was im Umgange die affectirte Gravität, Vornehmigkeit und Preziosität, und ebenso unerträglich. Die Geistesarmuth kleidet sich gern darein; wie im Leben die Dummheit in die Gravität und Formalität. (P. II, 557. 578.)

Wer preziös schreibt, gleicht Dem, der sich herausputzt, um nicht mit dem Pöbel verwechselt und vermengt zu werden, eine Gefahr, welche der Gentleman auch im schlechtesten Anzuge nicht läuft. Wie man daher an einer gewissen Kleiderpracht und dem tiré à quatre épingles den Plebejer erkennt, so am preziösen Stil den Alltagskopf. (P. II, 557.)

c) Nachlässigkeit.

Wer nachlässig schreibt, legt dadurch zunächst das Bekenntniß ab, daß er selbst seinen Gedanken keinen großen Werth beilegt. Sodann aber auch, wie Vernachlässigung des Anzuges Geringschätzung der Gesellschaft, in die man tritt, verräth, so bezeugt flüchtiger, nachlässiger, schlechter Stil eine beleidigende Geringschätzung des Lesers. (P. II, 576.)

d) Subjectivität.

Die Subjectivität des Stils, ein Fehler, der heut zu Tage bei dem gesunkenen Zustande der Litteratur und der Vernachlässigung der alten Sprachen immer häufiger wird, jedoch nur in Deutschland einheimisch ist, besteht darin, daß es dem Schreiber genügt, selbst zu wissen, was er meint und will. Unbekümmert um den Leser schreibt er eben, als ob er einen Monolog hielte, während es denn doch ein Dialog sein sollte und zwar einer, in welchem man sich um so deutlicher auszudrücken hat, als man die Fragen des Andern nicht vernimmt. Eben deshalb nun also soll der Stil nicht subjectiv, sondern objectiv sein; wozu es nöthig ist, die Worte so zu stellen, daß sie den Leser geradezu zwingen, genau das Selbe zu denken, was der Autor gedacht hat. (P. II, 575.)

4) Regeln des guten Stils.

Die erste, ja schon für sich allein beinahe ausreichende Regel des guten Stils ist diese, daß man etwas zu sagen habe; damit kommt man weit. (P. II, 553.)

Am preziösen Stil erkennt man den Alltagskopf. Nichtsdestoweniger ist es ein falsches Bestreben, geradezu so schreiben zu wollen, wie man

redet. Vielmehr soll jeder Schriftsteller eine gewisse Spur der Verwandtschaft mit dem Lapidarstil tragen, der ja ihrer Aller Ahnherr ist. Jenes ist daher so verwerflich, wie das Umgekehrte, nämlich reden zu wollen, wie man schreibt. (P. II, 557.)

Man soll sich nicht räthselhaft ausdrücken, sondern wissen, ob man eine Sache sagen will oder nicht. Die Unentschiedenheit des Ausdrucks macht deutsche Schriftsteller so ungenießbar. Eine Ausnahme gestatten allein die Fälle, wo man etwas in irgend einer Hinsicht Unerlaubtes mitzutheilen hat. (P. II, 558.)

Wie jedes Uebermaß einer Einwirkung meistens das Gegentheil des Bezweckten herbeiführt; so dienen zwar Worte, Gedanken faßlich zu machen, jedoch auch nur bis zu einem gewissen Punkte. Ueber diesen hinaus angehäuft, machen sie die mitgetheilten Gedanken wieder dunkler und immer dunkler. Jenen Punkt zu treffen ist Aufgabe des Stils und Sache der Urtheilskraft; denn jedes überflüssige Wort wirkt seinem Zwecke gerade entgegen. (P. II, 558.)

Demgemäß vermeide man alle Weitschweifigkeit und alles Einflechten unbedeutender, der Mühe des Lesens nicht lohnender Bemerkungen. Immer noch besser, etwas Gutes wegzulassen, als etwas Nichtssagendes hinzusetzen. Ueberhaupt nicht Alles sagen! Also, wo möglich, lauter Quintessenzen, lauter Hauptsachen, nichts, was das Leser auch allein denken würde. (P. II, 558.)

Man befleißige sich eines keuschen Stils, hüte sich also vor allen unnützen Amplificationen, allem nicht nothwendigen rhetorischen Schmuck. Alles Entbehrliche wirkt nachtheilig. (P. II, 559. Vergl. unter Naivetät: Naivetät in den redenden Künsten.)

Die ächte Kürze des Ausdrucks besteht darin, daß man überall nur sagt, was sagenswerth ist, hingegen alle weitschweifigen Auseinandersetzungen Dessen, was Jeder selbst hinzudenken kann, vermeidet, mit richtiger Unterscheidung des Nöthigen und Ueberflüssigen. Hingegen soll man nie der Kürze die Deutlichkeit, geschweige die Grammatik zum Opfer bringen. Den Ausdruck eines Gedankens schwächen, oder gar den Sinn einer Periode verdunkeln, oder verkümmern, um einige Worte weniger hinzusetzen, ist beklagenswerther Unverstand. (P. II, 559—575.)

Der leitende Grundsatz der Stilistik sollte sein, daß der Mensch nur einen Gedanken zur Zeit deutlich denken kann, daher ihm nicht zugemuthet werden darf, daß er deren zwei, oder gar mehrere auf einmal denke. Dies aber muthet ihm Der zu, welcher solche als Zwischensätze in die Lücken einer zu diesem Zweck zerstückelten Hauptperiode schiebt. Durch lange, mit in einander geschachtelten Zwischensätzen bereicherte Perioden wird eigentlich zunächst das Gedächtniß in Anspruch genommen; während vielmehr Verstand und Urtheilskraft aufgerufen werden sollten, deren Thätigkeit nun aber gerade durch jene Perioden erschwert und geschwächt wird. (P. II, 577—580.)

Analytische Urtheile sollen im guten Vortrage nicht vorkommen, weil sie sich einfältig ausnehmen. Sie sind nur da zu gebrauchen, wo eine Erklärung, oder Definition gegeben werden soll. (P. II, 580.)

Gleichnisse sind von großem Werthe, sofern sie ein unbekanntes Verhältniß auf ein bekanntes zurückführen. (P. II, 580. Vergl. auch Gleichniß.)

Stillleben, s. unter Malerei: Ueberwiegen der subjectiven oder objectiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens.

Stimme.

Die thierische Stimme dient allein dem Ausdrucke des Willens in seinen Erregungen und Bewegungen; die menschliche aber auch dem der Erkenntniß. Damit hängt zusammen, daß jene fast immer einen unangenehmen Eindruck auf uns macht; blos einige Vogelstimmen nicht. (P. II, 599.)

Stimmung.

1) Nutzen des Wechsels der Stimmung.

Wie das beständige Fortschreiten der Erkenntniß und Einsicht der Monotonie und Schaalheit des Lebens vorbeugt, so leistet uns zu allen Zeiten denselben Dienst der vielfache Wechsel unserer Stimmung und Laune, vermöge dessen wir die Dinge täglich in einem andern Lichte erblicken; auch er verringert die Monotonie unsers Bewußtseins und Denkens, indem er auf dasselbe wirkt, wie auf eine schöne Gegend die stets sich ändernde Beleuchtung mit ihren unerschöpflich mannigfaltigen Lichteffecten, in Folge welcher die hundert Mal gesehene Landschaft uns aufs Neue entzückt. So erscheint einer veränderten Stimmung das Bekannte neu und erweckt neue Gedanken und Ansichten. (P. II, 60.)

2) Lebensregel in Bezug auf die Stimmung.

Gesundheitszustand, Schlaf, Nahrung, Temperatur, Wetter, Umgebung und noch viel anderes Aeußerliches hat auf unsere Stimmung, und diese auf unsere Gedanken einen mächtigen Eindruck. Daher ist, wie unsere Ansicht einer Angelegenheit, so auch unsere Fähigkeit zu einer Leistung so sehr der Zeit und selbst dem Orte unterworfen. Darum also nehme man die gute Stimmung wahr, denn sie kommt so selten. (P. I, 463.)

3) Die Stimmung in der lyrischen Poesie. (S. Lyrik.)

4) Warum dem Menschen eine gedrückte Stimmung angemessen ist.

Die dem Menschen angemessene Stimmung ist eine gedrückte, wie die Pietisten sie zeigen. Denn er befindet sich in einer Welt voll Jammer, aus der kein anderer Ausweg führt, als die unendlich schwere Verläugnung seines ganzen Wesens, die Weltüberwindung. (H. 422.)

Stirn, s. Physiognomik.

Stoff.

1) Was „Stoff" heißt.

Die Vereinigung von Materie und Form heißt Stoff. Stoff ist also nicht mit Materie zu verwechseln. (W. II, 352. Vergl. unter Form: Verbindung der Form mit der Materie, und unter Materie: Gegen die Verwechslung von Materie und Stoff.)

2) Untrennbarkeit von Kraft und Stoff. (S. Kraft.)

Stoicismus.

1) Ursprung und Zweck des Stoicismus.

Die Stoische Ethik ist ursprünglich und wesentlich gar nicht Tugendlehre, sondern blos Anweisung zum vernünftigen Leben, dessen Ziel und Zweck Glück durch Geistesruhe ist. Der tugendhafte Wandel findet sich dabei gleichsam nur per accidens, als Mittel, nicht als Zweck ein. Der Stoicismus ist also nur ein besonderer Eudämonismus und ist daher seinem ganzen Wesen und Gesichtspunkte nach grundverschieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethischen Systemen, als da sind die Lehre der Veden, des Platon, des Christenthums und Kants. — Die vollkommenste Entwickelung der praktischen Vernunft, der höchste Gipfel, zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem sein Unterschied vom Thiere sich am deutlichsten zeigt, ist als Ideal dargestellt im Stoischen Weisen. Der Ursprung der Stoischen Ethik liegt in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, welche ihm mittelbar, durch planmäßiges Handeln und was aus diesem hervorgeht, so sehr das Leben und dessen Lasten erleichtert, nicht auch fähig wäre, unmittelbar, d. h. durch bloße Erkenntniß, ihn den Leiden und Qualen aller Art, welche sein Leben füllen, auf ein Mal zu entziehen.

Die Stoische Ethik, im Ganzen genommen, ist in der That ein sehr schätzbarer und achtungswerther Versuch, das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen ist, hinauszuheben, ihn eben dadurch im höchsten Grade der Würde theilhaft zu machen, welche ihm als vernünftigen Wesen im Gegensatz zum Thiere zusteht. (W. II, 103—108. 375.)

Wenn wir das Ziel des Stoicismus, jenen unerschütterlichen Gleichmuth (ἀταραξια) in der Nähe betrachten; so finden wir darin eine bloße Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schicksals, dadurch erlangt, daß man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüsse, den Unbestand des Glückes sich stets gegenwärtig erhält, auch eingesehen hat, daß zwischen Glück und Unglück der Unterschied sehr

viel kleiner ist, als unsere Anticipation Beider ihn uns vorspiegeln läßt. Dies ist aber noch kein glücklicher Zustand, sondern nur das gelassene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergesehen hat. Doch liegt Geistesgröße und Würde darin, daß man schweigend und gelassen das Unvermeidliche trägt. — Man kann demnach den Stoicismus auch auffassen als eine geistige Diätetik, welcher gemäß, wie man den Leib gegen Einflüsse des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anstrengungen abhärtet, man auch sein Gemüth abzuhärten hat gegen Unglück, Gefahr, Verlust, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrath, Hochmuth und Narrheit des Menschen. (W. II, 174 fg.)

2) Widersprüche und Sophismen des Stoicismus.

So sehr auch der Zweck der Stoischen Ethik in gewissem Grade erreichbar ist; so fehlt dennoch sehr viel, daß etwas Vollkommenes in dieser Art zu Stande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Last und allen Leiden des Lebens entziehen und zur Glückseligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommener Widerspruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden. Dieser Widerspruch offenbart sich schon dadurch, daß der Stoiker genöthigt ist, seiner Anweisung zum glückseligen Leben eine Empfehlung des Selbstmordes einzuflechten, für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die sich durch keine Sätze und Schlüsse wegphilosophiren lassen, überwiegend und unheilbar sind, sein alleiniger Zweck, Glückseligkeit, also doch vereitelt ist, und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehen, als der Tod. Der innere Widerspruch, mit welchem die Stoische Ethik in ihrem Grundgedanken behaftet ist, zeigt sich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der Stoische Weise, in ihrer Darstellung selbst, nie Leben oder innere poetische Wahrheit gewinnen konnte, sondern ein hölzerner, steifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der selbst nicht weiß, wohin mit seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückseligkeit dem Wesen der Menschheit geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen Vorstellung davon kommen läßt. (W. I, 108 fg.)

Die Kyniker waren ausschließlich praktische Philosophen und machten Ernst mit dem Entbehren. Aus ihnen gingen die Stoiker dadurch hervor, daß sie das Praktische in ein Theoretisches verwandelten. Sie meinten, das wirkliche Entbehren alles irgend Entbehrlichen sei nicht erfordert, sondern es reiche hin, daß man Besitz und Genuß beständig als entbehrlich und als in der Hand des Zufalls stehend betrachte; da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn sie etwa eintrete, weder unerwartet, noch schwer fallen. Man könne immerhin Alles haben und genießen; nur müsse man die Ueberzeugung von der Werthlosigkeit und Entbehrlichkeit solcher Güter einerseits, und von ihrer Unsicherheit und Hinfälligkeit andererseits stets gegenwärtig erhalten, mithin sie alle ganz gering schätzen, und allezeit bereit sein, sie aufzugeben. So vervollkommneten die Stoiker die Theorie des Gleichmuths und der Un-

abhängigkeit auf Kosten der Praxis, indem sie Alles auf einen mentalen Proceß zurückführten und durch Argumente, wie sie das erste Capitel des Epiktet darbietet, sich alle Bequemlichkeiten des Lebens heransophisticirten. Sie hatten aber dabei außer Acht gelassen, daß alles Gewohnte zum Bedürfniß wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann; daß der Wille nicht mit sich spielen läßt, nicht genießen kann, ohne die Genüsse zu lieben; daß ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiser, wenn er hungrig ist, auch nicht; und daß es zwischen Begehren und Entsagen kein Mittleres giebt. Die Stoiker waren bloße Maulhelden, und zu den Kynikern verhalten sie sich ungefähr, wie wohlgemästete Benediktiner und Augustiner zu Franziskanern und Kapucinern. Je mehr sie die Praxis vernachlässigten, desto feiner spitzten sie die Theorie zu. (W. II, 167—173.)

3) Gegensatz zwischen dem Stoischen Gleichmuth und der christlichen Resignation.

Der Stoische Gleichmuth unterscheidet sich von der christlichen Resignation von Grund aus dadurch, daß er nur gelassenes Ertragen und gefaßtes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Christenthum aber Entsagung, Aufgeben des Wollens. (W. II, 494; I, 109.)

4) Warum der Stoicismus dem wahren Heil entgegensteht.

Der Stoicismus der Gesinnung, welcher dem Schicksale Trotz bietet, ist zwar ein guter Panzer gegen die Leiden des Lebens und dienlich, die Gegenwart besser zu ertragen; aber dem wahren Heile steht er entgegen; denn er verstockt das Herz. Wie sollte doch dieses durch Leiden gebessert werden, wenn es, von einer steinernen Rinde umgeben, sie nicht empfindet? (P. II, 342.)

5) Welches Temperament dem Stoicismus besonders günstig ist.

Ein gewisser Grad des Stoicismus ist nicht sehr selten. Oft mag er affectirt sein und auf bonne mine au mauvais jeu zurücklaufen; wo er jedoch unverstellt ist, entspringt er meistens aus bloßer Gefühllosigkeit, aus Mangel an der Energie, Lebhaftigkeit, Empfindung und Phantasie, die sogar zu einem großen Herzeleid erfordert sind. Dieser Art des Stoicismus ist das Phlegma und die Schwerfälligkeit der Deutschen besonders günstig. (P. II, 342.)

Stolz.

1) Gegensatz zwischen Stolz und Eitelkeit. (S. Eitelkeit.)

2) Warum der Stolz nicht in unserer Willkür steht.

Stolz ist nicht, wer will, sondern höchstens kann, wer will, Stolz affektiren, wird aber aus dieser, wie aus jeder angenommenen Rolle bald herausfallen. Denn nur die feste, unerschütterliche Ueberzeugung von überwiegenden Vorzügen und besonderem Werthe macht wirklich stolz. Diese Ueberzeugung mag nun irrig sein, oder auch auf blos äußerlichen und konventionellen Vorzügen beruhen; — das schadet dem Stolz nicht, wenn sie nur wirklich und ernstlich vorhanden ist. Weil also der Stolz seine Wurzel in der Ueberzeugung hat, steht er, wie alle Erkenntniß, nicht in unserer Willkür. (P. I, 380.)

3) Das größte Hinderniß des Stolzes.

Das größte Hinderniß des Stolzes und folglich sein schlimmster Feind ist die Eitelkeit, als welche um den Beifall Anderer buhlt, um die eigene hohe Meinung von sich selbst darauf zu gründen, in welcher bereits ganz fest zu sein die Voraussetzung des Stolzes ist. (P. I, 380.)

4) Wo Stolz nöthig und berechtigt ist.

Der Unverschämtheit und Dummdreistigkeit der meisten Menschen gegenüber thut Jeder, der irgend welche Vorzüge hat, ganz wohl, sie selbst im Auge zu behalten, um nicht sie gänzlich in Vergessenheit gerathen zu lassen; denn wer, solche gutmüthig ignorirend, mit Jenen sich gerirt, als wäre er ganz ihres Gleichen, den werden sie treuherzig sofort dafür halten. Am meisten aber ist solches Denen anzuempfehlen, deren Vorzüge von der höchsten Art, d. h. reale und also rein persönliche sind, da diese nicht, wie Orden und Titel, jeden Augenblick durch sinnliche Einwirkung in Erinnerung gebracht werden; denn sonst werden sie oft genug das Sus Minervam exemplificirt sehen. (P. I, 380 fg. H. 456.)

5) Von Wem hauptsächlich der Tadel des Stolzes ausgeht.

So sehr auch durchgängig der Stolz getadelt und verschrieen wird, so ist doch zu vermuthen, daß dies hauptsächlich von Solchen ausgegangen ist, die nichts haben, worauf sie stolz sein können. Die Tugend der Bescheidenheit ist eine erkleckliche Erfindung für die Lumpe. (P. I, 380 fg. Vergl. Bescheidenheit.)

6) Die wohlfeilste Art des Stolzes.

Die wohlfeilste Art des Stolzes ist der Nationalstolz. (S. Nationalstolz.)

Stoß, s. Mechanik.

Strafe.

1) Gegensatz zwischen Strafe und Rache. (S. Rache.)

2) Zweck der Strafe.

Der unmittelbare Zweck der Strafe ist Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages. Der einzige Zweck des Gesetzes aber ist Abschreckung von Beeinträchtigung fremder Rechte. Demnach ist der Zweck der Strafe Abschreckung vom Verbrechen. Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung um der Vergeltung willen ist eine völlig grundlose und verkehrte Ansicht. (W. I, 410—412.)

Der eigentliche Zweck der Strafe ist Abschreckung von der That, nicht aber moralische Besserung, welche wegen der Unveränderlichkeit des Charakters gar nicht möglich ist. Das Poenitentiarsystem ist zu verwerfen. (W. H, 683 fg. Vergl. Poenitentiarsystem.)

3) Maß der Strafe.

Daß, wie Beccaria gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältniß zum Verbrechen haben soll, beruht nicht darauf, daß sie eine Buße für dasselbe wäre; sondern darauf, daß das Pfand dem Werthe Dessen, wofür es haftet, angemessen sein muß. Daher ist Jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit seines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern, nicht aber eben so für die Sicherheit seines Eigenthums, als für welches fremde Freiheit u. s. w. Pfand genug ist. Zur Sicherstellung des Lebens der Bürger ist daher die Todesstrafe schlechterdings nothwendig. Ueberhaupt giebt der zu verhütende Schaden den richtigen Maßstab für die anzudrohende Strafe, nicht aber giebt ihn der moralische Unwerth der verbotenen Handlung. Neben der Größe des zu verhütenden Schadens kommt bei Bestimmung des Maßes der Strafe die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht. (W. II, 684 fg. H. 376 fg.)

Strafrecht, s. Recht.

Studenten.

Zur Verbesserung der Qualität der Studierenden auf Kosten ihrer schon sehr überzähligen Quantität sollte gesetzlich bestimmt sein: 1) daß Keiner vor seinem zwanzigsten Jahre die Universität beziehen dürfte, daselbst aber erst ein examen rigorosum in beiden alten Sprachen zu überstehen hätte, ehe ihm die Matrikel ertheilt würde. Durch diese jedoch müßte er vom Militärdienste befreit sein; 2) sollte gesetzlich bestimmt sein, daß Jeder auf der Universität im ersten Jahre ausschließlich Collegia der philosophischen Facultät hören müßte und vor dem zweiten Jahre zu denen der drei oberen Facultäten gar nicht zugelassen würde, diesen aber alsdann die Theologen zwei, die Juristen drei, die Mediciner vier Jahre widmen müßten. (P. II, 524 fg.)

Stufen, der Natur, s. Natur.

Subject.

Das Subject zerfällt in das Subject des Wollens und in das Subject des Erkennens, deren Identität im Ich das Wunder κατ' ἐξοχην ist. (S. Ich.)

1) Das Subject des Wollens.

Das Subject des Wollens ist nur dem innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum erscheint. (G. 140.) Es ist Gegenstand des Selbstbewußtseins und wird in demselben nicht als beharrende Substanz angeschaut, sondern nur in seinen successiven Regungen erkannt. (S. unter Bewußtsein: Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins anderer Dinge.)

2) Das Subject des Erkennens.

a) Das reine Subject des Erkennens. (S. unter Intellect: Der reine Intellect.)

b) Bedingtheit des Objects durch das Subject des Erkennens. (S. Object.)

c) Unerkennbarkeit des Subjects des Erkennens.

Dasjenige, was Alles erkennt und von Keinem erkannt wird, ist das Subject. (W. I, 5 fg. P. I, 111.) Das Subject des Erkennens kann nie erkannt, nie Object, Vorstellung werden. Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesanschauung), sondern auch eine innere Selbsterkenntniß haben, jede Erkenntniß aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und Erkennendes voraussetzt; so ist das Erkannte in uns, als solches, nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subject des Wollens, der Wille. (G. 141—143. E. 11. Vergl. unter Erkenntniß: Warum es kein Erkennen des Erkennens giebt.)

d) Ungetheilte Gegenwart des Subjects des Erkennens in jedem vorstellenden Wesen.

Das Subject, das Erkennende, nie Erkannte, liegt nicht, wie alles Object, in den Formen des Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit ist. Ihm kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit zu. Es ist ganz und ungetheilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen eben so vollständig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Object die Welt als Vorstellung ergänzt; verschwände aber auch jenes einzige, so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. (W. I, 6; II, 18.)

e) Phänomenalität des Subjects des Erkennens.

Das Subject des Erkennens ist, wie der Leib, als dessen Gehirnfunction es sich objectiv darstellt, Erscheinung des Willens, der, als das alleinige Ding an sich, das Substrat des Correlats aller Erscheinungen, d. i. des Subjects der Erkenntniß, ist. (P. I, 111.) Das Subject des Erkennens ist nichts Selbstständiges, kein Ding an sich, hat kein unabhängiges, ursprüngliches, substantielles Dasein; sondern es ist eine bloße Erscheinung, ein Secundäres, ein Accidenz, zunächst durch den Organismus bedingt, der die Erscheinung des Willens ist; es ist, mit Einem Wort, nichts Anderes, als der Fokus, in welchen

sämmtliche Gehirnkräfte zusammenlaufen. (P. II, 48. Vergl. Ich, Seele und Intellect.)

f) Widerlegung des Schlusses von der Beharrlichkeit auf die Substantialität des erkennenden Subjects.

Der Lauf der Zeit mit Allem in ihr könnte nicht wahrgenommen werden, wenn nicht etwas wäre, das an demselben keinen Theil hat, und mit dessen Ruhe wir die Bewegung jenes verglichen. Dieses unverrückt Feststehende, welches die Wahrnehmung des Fortrückens der Zeit erst möglich macht, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberfließt, kann nun allerdings nichts Anderes sein, als das erkennende Subject selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Vor seinem Blicke läuft das Leben, wie ein Schauspiel, zu Ende. (P. I, 108 fg.)

Aber aus dieser Beharrlichkeit des erkennenden Subjects folgt nicht, daß es eine unzerstörbare Substanz sei. Denn es ist doch an das Leben und sogar an das Wachen gebunden, seine Beharrlichkeit während Beider beweist also keineswegs, daß sie auch außerdem bestehen könne. Denn diese factische Beharrlichkeit für die Dauer des bewußten Zustandes ist noch weit entfernt, ja toto genere verschieden von der Beharrlichkeit der Materie, von welcher letztern wir nicht blos ihre factische Dauer, sondern ihre nothwendige Unzerstörbarkeit und die Unmöglichkeit ihrer Vernichtung a priori einsehen. (P. I, 109 fg. Vergl. auch Ich und Seele.)

g) Das reine, willenlose Subject des Erkennens. (S. Aesthetisch, und unter Idee: Die Erkenntniß der Ideen.)

h) Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject. (S. Ich.)

Subjectivität.

1) Subjectivität der meisten Menschen.

Die meisten Menschen sind so subjectiv, daß im Grunde nichts Interesse für sie hat, als ganz allein sie selbst. Daher kommt es, daß sie bei Allem, was gesagt wird, sogleich an sich denken und jede zufällige, noch so entfernte Beziehung auf irgend etwas ihnen Persönliches ihre ganze Aufmerksamkeit an sich reißt und in Besitz nimmt; so daß sie für den objectiven Gegenstand der Rede keine Fassungskraft übrig behalten, wie auch, daß keine Gründe bei ihnen etwas gelten, sobald ihr Interesse oder ihre Eitelkeit denselben entgegensteht. (P. I, 477 fg. M. 256 fg. Ueber die Astrologie als einen besonderen Beweis der Subjectivität der Menschen s. Astrologie.)

2) Subjectivität der Weiber. (S. Weiber.)

3) Subjectivität des Stils. (S. Stil.)

Substanz.

1) Ursprung und wahrer Inhalt des Begriffs der Substanz.

Von dem abstracten Begriff der Materie als dem Beharrenden im Wechsel der Zustände (vergl. Materie) ist Substanz wieder eine Abstraction, folglich ein höheres Genus, und ist dadurch entstanden, daß man von dem Begriff der Materie nur das Prädicat der Beharrlichkeit stehen ließ, alle ihre übrigen wesentlichen Eigenschaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Theilbarkeit u. s. w. aber wegdachte. Wie jedes höhere Genus enthält also der Begriff Substanz weniger in sich, als der Begriff Materie; aber er enthält nicht dafür, wie sonst immer das höhere Genus, mehr unter sich, indem er nicht mehrere niedere genera neben der Materie umfaßt; sondern diese bleibt die einzige wahre Unterart des Begriffs Substanz, das einzige Nachweisbare, wodurch sein Inhalt realisirt wird und einen Beleg erhält. Der Zweck also, zu welchem sonst die Vernunft durch Abstraction einen höhern Begriff hervorbringt, nämlich um in ihm mehrere, durch Nebenbestimmungen verschiedene Unterarten zugleich zu denken, hat hier gar nicht Statt; folglich ist jene Abstraction entweder ganz zwecklos und müßig vorgenommen, oder sie hat eine heimliche Nebenabsicht. Diese tritt nun ans Licht, indem unter dem Begriff Substanz seiner ächten Unterart Materie eine zweite (unächte) coordinirt wird, nämlich die immaterielle, einfache, unzerstörbare Substanz, Seele. (W. I, 581—583. P. I, 76. 82. Vergl. auch Genus und Seele.)

Substanz ist ein bloßes Synonym von Materie. (G. 44.)

2) Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, d. i. der Sempiternität der Materie, ist ein transscendentaler, a priori gewisser. Er ist ein Corollarium des Causalitätsgesetzes. Er folgt daraus, daß das Gesetz der Causalität sich nur auf die Zustände der Körper, also auf ihre Ruhe, Bewegung, Form und Qualität bezieht, indem es dem zeitlichen Entstehen und Vergehen derselben vorsteht, keineswegs aber auf das Dasein des Trägers dieser Zustände, als welchem man, eben um seine Exemtion von allem Entstehen und Vergehen auszudrücken, den Namen Substanz ertheilt hat. Die Substanz beharrt, d. h. sie kann nicht entstehen, noch vergehen, mithin das in der Welt vorhandene Quantum derselben nie vermehrt, noch vermindert werden. Die Gewißheit, mit der wir dies a priori wissen, entspringt daraus, daß es unserm Verstande an einer Form, das Entstehen oder Vergehen der Materie zu denken, durchaus fehlt, indem das Gesetz der Causalität, welche die alleinige Form ist, unter der wir überhaupt Veränderungen denken können, doch immer nur auf die Zustände der Körper geht, keineswegs auf das Dasein des Trägers aller Zustände, die Materie. (G. 42—45. W. I, 560 fg. Vergl. auch unter Materie: Die reine Materie und ihre apriorischen Bestimmungen.)

3) Der Gegensatz von Substanz und Accidenz.

Da Substanz identisch ist mit Materie und Materie mit Causalität überhaupt (vergl. Materie); so kann man sagen: Substanz ist das Wirken in abstracto aufgefaßt, Accidenz die besondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto. (G. 83.)

Die Materie, als in der Vereinigung von Zeit und Raum bestehend, muß die widerstreitenden Eigenschaften dieser beiden Factoren an sich tragen. Es vereinigt sich also in ihr der bestandlose Fluß der Zeit, als Wechsel der Accidenzien auftretend, mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes, die sich darstellt als das Beharren der Substanz. (W. I, 561 und §. 4.)

4) Warum der Begriff der Substanz nicht zum Ausgangspunkt der Philosophie taugt.

Abgesehen davon, daß der Begriff der Substanz ein höheres, aber unberechtigtes Abstractum des Begriffs der Materie ist, welches nämlich neben dieser auch das untergeschobene Kind immaterielle Substanz befassen sollte, taugt der Begriff der Substanz schon darum nicht zum Ausgangspunkte der Philosophie, weil er jedenfalls ein objectiver ist. Alles Objective nämlich ist für uns stets nur mittelbar; das Subjective allein ist das Unmittelbare; dieses darf daher nicht übergangen, sondern von ihm muß schlechterdings ausgegangen werden. (P. I, 82)

(Ueber Spinoza's Auffassung der Welt als „absoluter Substanz" s. Pantheismus.)

Succession, s. Folge.

Sündenfall, s. Bibel, Christenthum und Erbsünde.

Superiorität.

1) Die wahre Superiorität.

Es giebt keine wahre Superiorität, als die des Geistes und Charakters; alle andern sind falsch, unächt, erkünstelt, und es ist gut, es ihnen fühlbar zu machen, wenn sie es versuchen, sich der wahren gegenüber geltend zu machen. (H. 454.)

2) Warum Superiorität zeigen verhaßt macht. (S. Inferiorität.)

3) Wodurch sich die Pfiffigkeit das Ansehen der Superiorität giebt. (S. Pfiffigkeit.)

Superstition.

1) Quelle der Superstition. (S. Aberglaube und Opfer.)

2) Schaden und Gewinn der Superstitionen.

Der superstitiöse Umgang mit Göttern, Dämonen, Heiligen, die sich der Mensch nach seinem Bilde schafft, und denen er Gebete, Opfer,

Gelübde u. s. w. darbringt, ist der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menschen, theils nach Hülfe und Beistand, und theils nach Beschäftigung und Kurzweil; und wenn er auch dem erstern Bedürfniß oft gerade entgegenarbeitet, indem bei vorkommenden Unfällen und Gefahren kostbare Zeit und Kräfte, statt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; so dient er dem zweiten Bedürfniß dafür desto besser durch jene phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt; und dies ist der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superstitionen. (W. I, 381.)

Supranaturalismus, s. Rationalismus.

Syllogismus. Syllogistik, s. Schließen. Schluß.

Symbol.

1) Das Symbol als eine Abart der Allegorie.

Das Symbol ist eine Abart der Allegorie. (Vergl. Allegorie.) Wenn nämlich zwischen dem anschaulich Dargestellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subsumtion unter jenen Begriff, oder auf Ideenassociation gegründete Verbindung ist; sondern Zeichen und Bezeichnetes ganz conventionell, durch positive, zufällig veranlaßte Satzung zusammenhängen, dann heißt diese Abart der Allegorie Symbol. So ist die Rose Symbol der Verschwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhmes, die Palme Symbol des Sieges, das Kreuz Symbol des Christenthums. Dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falschheit, Blau als Farbe der Treue. (W. I, 282.)

2) Werthlosigkeit der Symbole für die Kunst.

Die Symbole mögen im Leben oft von Nutzen sein, aber der Kunst ist ihr Werth fremd; sie sind ganz wie Hieroglyphen anzusehen und stehen in einer Klasse mit den Wappen u. s. w. (W. I, 282.)

3) Das Emblem als eine besondere Art von Symbol.

Wenn gewisse historische oder mythische Personen, oder personificirte Begriffe durch ein für allemal festgesetzte Symbole kenntlich gemacht werden; so wären wohl diese eigentlich Embleme zu nennen; dergleichen sind die Thiere der Evangelisten, die Eule der Minerva u. s. w. Inzwischen versteht man unter Emblemen meistens die eine moralische Wahrheit veranschaulichenden sinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darstellungen, die den Uebergang zur poetischen Allegorie machen. (W. I, 282.)

4) Der symbolische Charakter der hindostanischen Sculptur im Gegensatz zum ästhetischen der griechischen. (S. unter Sculptur: Die antike Sculptur.)

Symmetrie, s. Architectur.

Sympathetische Kuren, s. Magie und Magnetismus.

Sympathie.

1) Definition der Sympathie.

Sympathie ist zu definiren: das empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens durch die physische Vielheit seiner Erscheinungen hindurch, wodurch sich ein Zusammenhang kund giebt, der gänzlich verschieden ist von dem durch die Formen der Erscheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen. (W. II, 689 fg.)

2) Drei unter den Begriff der Sympathie zu bringende Phänomene.

Das Mitleid, die Geschlechtsliebe und die Magie sind, als empirische Kundgebungen der metaphysischen Identität des Willens durch die Vielheit der Erscheinungen hindurch, drei Phänomene, die unter den gemeinsamen Begriff der Sympathie zu bringen sind. (W. II, 689. Vergl. Mitleid, Geschlechtsliebe und Magie.)

Symphonie, s. Messe, und unter Musik: Wirkung der Musik.

Synthetische Einheit der Apperception, s. Ich.

Synthetische Methode, s. Methode.

Synthetische Urtheile, s. Urtheil.

System. Systematisch, s. unter Wissenschaft: Form der Wissenschaft.

Systeme.

1) Gegensatz zwischen den philosophischen und religiösen Systemen. (S. unter Metaphysik: Unterschied zweier Arten von Metaphysik.)

2) Worauf das Interesse an den Systemen beruht.

Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt da sei und gerade diese Beschaffenheit habe, sondern eben sich auch Alles von selbst verstehen. Dem entsprechend finden wir, daß das Interesse, welches philosophische, oder auch religiöse Systeme einflößen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat. Auf demselben Grunde beruht es, daß die eigentlich materialistischen Systeme, wie auch die absolut skeptischen, niemals einen allgemeinen, oder dauernden Einfluß haben können. (W. II, 177.)

3) Die ungesellige Natur der philosophischen Systeme.

Während alle Dichterwerke, ohne sich zu hindern, neben einander bestehen, ja, sogar die heterogensten unter ihnen von einem und demselben Geiste genossen und geschätzt werden können; so ist dagegen jedes philosophihsche System, kaum zur Welt gekommen, schon auf den Untergang aller seiner Brüder bedacht, gleich einem Asiatischen Sultan

bei seinem Regierungsantritt. Denn, wie im Bienenstocke nur eine Königin sein kann, so nur eine Philosophie an der Tagesordnung. Die Systeme sind nämlich so ungeselliger Natur, wie die Spinnen, deren jede allein in ihrem Netze sitzt und nun zusieht, wie viele Fliegen sich darin werden fangen lassen, aber einer andern Spinne nur, um mit ihr zu kämpfen, sich nähert. Infolge dieser wesentlich polemischen Natur, dieses bellum omnium contra omnes der philosophischen Systeme ist es unendlich schwerer als Philosoph Geltung zu erlangen, denn als Dichter. (P. II, 5 fg.; I, 168.)

4) Gegensatz zwischen dem Schopenhauer'schen System und den andern philosophischen Systemen.

Die vor Schopenhauer versuchten Systeme gingen alle entweder vom Object, oder vom Subject aus und suchten das eine aus dem andern zu erklären, und zwar nach dem Satze vom Grunde; während das Schopenhauer'sche System weder vom Object, noch vom Subject, sondern von der beide schon enthaltenden Vorstellung ausgeht und das Verhältniß zwischen Object und Subject der Herrschaft des Satzes vom Grunde entzieht, ihr blos das Object lassend. (W. I, 30.)

Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen der Wahrheit, daß der Intellect und die Materie Correlata sind, d. h. Eines nur für das Andere da ist, Beide mit einander stehen und fallen, Eines nur der Reflex des Andern ist, ja, daß sie eigentlich Eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet, welches Eine die Erscheinung des Willens oder Dinges an sich ist; daß mithin Beide secundär sind; daher der Ursprung der Welt in keinem von beiden zu suchen ist. In Folge jenes Verkennens suchten alle Systeme (der Spinozismus etwa ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener Beiden, indem sie entweder einen Intellect, νους, oder die Materie als schlechthin Erstes setzten; während bei Schopenhauer Intellect und Materie unzertrennliche Correlata sind und zusammen die Welt als Vorstellung ausmachen, also ein Secundäres sind, der Erscheinung zugehören. (W. II, 18 fg.)

In Hinsicht auf die Methode besteht ebenfalls ein Gegensatz zwischen dem Schopenhauer'schen und den andern Systemen. In andern philosophischen Systemen ist die Consequenz dadurch zu Wege gebracht, daß Satz aus Satz gefolgert wird. Hiezu aber muß nothwendiger Weise der eigentliche Gehalt schon in den allerobersten Sätzen vorhanden sein; wodurch dann das Uebrige, als daraus abgeleitet, schwerlich anders als monoton, arm, leer und langweilig ausfallen kann, weil es eben nur entwickelt und wiederholt, was in den Grundsätzen schon ausgesagt war. Diese traurige Folge zeigt sich besonders bei Chr. Wolf und sogar bei Spinoza. Schopenhauer's Sätze hingegen beruhen meistens nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst, und die in seinem System vorhandene Consequenz ist in der Regel nicht eine auf blos logischem Wege gewonnene,

vielmehr beruht sie auf der Uebereinstimmung der realen, anschaulichen Welt mit sich selbst. Dem entsprechend hat das Schopenhauer'sche System einen breiten Boden, auf welchem Alles unmittelbar und sicher steht; während die andern Systeme hoch aufgeführten Thürmen gleichen; bricht hier eine Stütze, so stürzt Alles ein. Das macht, die andern Systeme sind auf dem synthetischen, das Schopenhauer'sche auf dem analytischen Wege entstanden und dargestellt. (P. I, 142 fg. W. II, 206 fg.)

5) Eintheilung der vom Object ausgehenden philosophischen Systeme.

Die vom Object ausgehenden Systeme haben zwar immer die ganze anschauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem; doch ist das Object, welches sie zum Ausgangspunkte nehmen, nicht immer diese, oder deren Grundelement, die Materie; vielmehr läßt sich in Gemäßheit der vier Klassen möglicher Objecte (s. Object) eine Eintheilung jener Systeme machen. Von der ersten jener Klassen oder der realen Welt sind ausgegangen: Thales und die Jonier, Demokritos, Epikuros, Jordan Bruno und die französischen Materialisten. Von der zweiten, oder dem abstracten Begriff: Spinoza und früher die Eleaten. Von der dritten Klasse, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen: die Pythagoräer und die chinesische Philosophie im Y-king. Endlich von der vierten Klasse, nämlich dem durch Erkenntniß motivirten Willensact: die Scholastiker, welche eine Schöpfung aus Nichts durch den Willensact eines außerweltlichen, persönlichen Wesens lehren. (W. I, 31 fg. H. 317 fg.)

6) Irrthum der das Wesen der Welt historisch fassenden Systeme.

Diejenigen Systeme sind noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntniß der Welt entfernt, die das Wesen derselben irgendwie historisch fassen zu können vermeinen, indem sie einen Anfangs- und Endpunkt der Welt, nebst dem Wege zwischen Beiden suchen. Solches historisches Philosophiren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre u. s. w. Alle solche historische Philosophie irrt darin, daß sie die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich nimmt und daher bei Dem stehen bleibt, was zur Erscheinung gehört. (W. I, 322.)

7) Kennzeichen der Wahrheit eines Systems.

Wenn die durchgängige Consequenz und Zusammenstimmung aller Sätze eines Systems bei jedem Schritte begleitet ist von einer eben so durchgängigen Uebereinstimmung mit der Erfahrungswelt, ohne daß zwischen beiden ein Mißklang je hörbar würde; — so ist Dies das Kriterium der Wahrheit desselben, das verlangte Aufgehen des Rechnungsexempels. (P. I, 73.)

Die Entzifferung der Welt muß sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Uebereinstimmung bringen, so daß auch zwischen den contrastirendsten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Aechtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen paßt, den übrigen desto greller widersprechen. So z. B. widerspricht der Leibnitzische Optimismus dem augenfälligen Elend des Daseins; die Lehre des Spinoza, daß die Welt die allein mögliche und absolut nothwendige Substanz sei, ist unvereinbar mit unserer Verwunderung über ihr Sein und Wesen; der Wolfischen Lehre, daß der Mensch von einem ihm fremden Willen seine Existenz und Essenz habe, widerstreitet unserer moralischen Verantwortlichkeit, u. s. w. So ließe sich ein unabsehbares Register der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen. Nur das Schopenhauer'sche System läßt Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem contrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbietet; sie gleicht daher insofern einem Rechenexempel, welches aufgeht. (W. II, 205 fg.)

Sämmtliche Systeme, mit Ausnahme des Schopenhauer'schen, sind Rechnungen, die nicht aufgehen; sie lassen einen Rest, oder auch, wenn man ein chemisches Gleichniß vorzieht, einen unauflöslichen Niederschlag. Dieser besteht darin, daß, wenn man aus ihren Sätzen folgerecht weiter schließt, die Ergebnisse nicht zur vorliegenden realen Welt passen, nicht mit ihr stimmen, vielmehr manche Seiten derselben ganz unerklärt bleiben. So z. B. stimmt zu den materialistischen Systemen nicht die durchgängige bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit der Natur, noch das Dasein der Erkenntniß, in welcher doch sogar die Materie allererst sich darstellt. Dies also ist ihr Rest. — Mit den theistischen Systemen wiederum, nicht minder jedoch mit den pantheistischen sind die physischen Uebel und die moralische Verderbniß der Welt nicht in Uebereinstimmung zu bringen; diese also bleiben als Rest stehen, oder als unauflöslicher Niederschlag liegen. (P. I, 73.)

Daß alle Systeme wahr seien und nur besondere Gesichtspunkte der Wahrheit, kann nur unter starken Einschränkungen gelten, weil sonst in der Philosophie gar kein totales Irren möglich wäre. Sodann aber, wenn wir auch zugeben, daß sehr verschiedene Systeme, ja entgegengesetzte, zugleich wahr sind, indem sie verschiedene Gesichtspunkte des Wesens der Welt sind; so sind diese Gesichtspunkte doch einander untergeordnet und übergeordnet; der höhere Gesichtspunkt hebt die Wahrheit des niedrigern auf, die also nur relativ war, und ein Gesichtspunkt, von dem aus man die relative Wahrheit aller andern erkennt und sie alle übersieht, muß der höchste sein; er ist das wahre System. Der niedrigste Gesichtspunkt ist wohl der des Aristipp und doch relativ wahr. (H. 318. Vergl. Hedonik.)

T.

Tadeln.

Seine eigenen Fehler und Laster bemerkt man nicht, sondern nur die der Andern, weil es die Natur des Auges mit sich bringt, daß es nach Außen und nicht sich selbst sieht. Daher ist zum Innewerden der eigenen Fehler das Bemerken und Tadeln derselben an Andern ein sehr geeignetes Mittel. Jeder hat am Andern einen Spiegel, in welchem er seine eigenen Laster, Fehler, Unarten und Widerlichkeiten jeder Art erblickt. Allein meistens verhält er sich dabei, wie der Hund, welcher gegen den Spiegel bellt, weil er nicht weiß, daß er sich selbst sieht, sondern meint, es sei ein anderer Hund. Wer Andere bekrittelt, arbeitet an seiner Selbstbesserung. Also Die, welche die Neigung und Gewohnheit haben, das Thun und Lassen der Andern im Stillen, bei sich selbst, einer aufmerksamen und scharfen Kritik zu unterwerfen, arbeiten dadurch an ihrer eigenen Besserung und Vervollkommnung; denn sie werden entweder Gerechtigkeit, oder doch Stolz und Eitelkeit genug besitzen, selbst zu vermeiden, was sie so oft strenge tadeln. (P. I, 486 fg.)

Tag.

1) Der Tag als ein kleines Leben.

Der Morgen ist die Jugend des Tages; Alles ist heiter, frisch und leicht; wir fühlen uns kräftig und haben alle unsere Fähigkeiten zur Disposition. Man soll ihn nicht durch spätes Aufstehen verkürzen, noch auch an unwürdige Beschäftigungen oder Gespräche verschwenden, sondern ihn als die Quintessenz des Lebens betrachten und gewissermaßen heilig halten. Hingegen ist der Abend das Alter des Tages; wir sind Abends matt, geschwätzig und leichtsinnig. Jeder Tag ist ein kleines Leben, — jedes Erwachen und Aufstehen eine kleine Geburt, jeder frische Morgen eine kleine Jugend, und jedes zu Bette Gehen und Einschlafen ein kleiner Tod. (P. I, 462 fg.)

2) Werth jedes Tages für das Lebensglück.

Um die Gegenwart und somit das ganze Leben recht zu genießen, sollten wir stets eingedenk sein, daß der heutige Tag nur Ein Mal kommt und nimmer wieder. Aber wir wähnen, er komme morgen wieder; morgen ist jedoch ein anderer Tag, der auch nur Ein Mal kommt. Wir aber vergessen, daß jeder Tag ein integrirender und daher unersetzlicher Theil des Lebens ist und betrachten ihn vielmehr als unter demselben so enthalten, wie die Individuen unter dem Gemein-

begriff. (P. I, 442. (Vergl. auch unter **Gegenwart**: Genuß der Gegenwart als ein wichtiger Punkt der Lebensweisheit.)

Tagebücher.

Nach längerer Zeit und nachdem die Verhältnisse und Umgebungen, welche auf uns einwirkten, vorübergegangen sind, vermögen wir nicht, unsere damals durch sie erregte Stimmung und Empfindung uns zurückzurufen und zu erneuern; wohl aber können wir unserer eigenen, damals von ihnen hervorgerufenen **Aeußerungen** uns erinnern. Diese nun sind das Resultat, der Ausdruck und der Maßstab jener. Daher sollte das Gedächtniß, oder das Papier dergleichen aus denkwürdigen Zeitpunkten sorgfältig aufbewahren. Hiezu sind Tagebücher sehr nützlich. (P. I, 445.)

Tageszeiten, s. Tag und Nacht.

Talent, s. unter **Genie**: Unterschied zwischen Genie und Talent.

Tanz.

Das Thier wird sich seines Daseins am lebhaftesten in der Irritablilität bewußt; daher es in den Aeußerungen derselben exultirt. Von dieser Exultation zeigt sich beim Menschen noch eine Spur als Tanz. (N. 31.)

Tapferkeit, s. **Kardinaltugenden**.

Tartüffianismus, s. **Zeitdienerei**.

Tastsinn, s. **Sinne**.

Taubstumme, s. unter **Sprache**: Die Erlernung der Sprache als eine logische Schule.

Teleologie.

1) **Worauf die Bewunderung der Zweckmäßigkeit der Organismen beruht.**

Die staunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmäßigkeit in dem Bau der organischen Wesen zu ergreifen pflegt, beruht auf der zwar natürlichen, aber falschen Voraussetzung, daß jene Uebereinstimmung der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu seinen Zwecken in der Außenwelt, wie wir dieselbe mittelst der **Erkenntniß**, also auf dem Wege der **Vorstellung**, auffassen und beurtheilen, auch auf demselben Wege hineingekommen sei; daß also, wie sie **für** den Intellect existirt, auch **durch** den Intellect zu Stande gekommen wäre. Unser Intellect ist es, welcher, indem er den an sich metaphysischen und untheilbaren Willensact, der sich in der Erscheinung eines Thieres darstellt, mittelst seiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Causalität, als Object auffaßt, die

Vielheit und Verschiedenheit der Theile und Functionen erst hervorbringt und dann über die aus der ursprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Uebereinstimmung und Conspiration derselben in Erstaunen geräth; wobei er also in gewissem Sinne sein eigenes Werk bewundert. Dies ist auch der Sinn der großen Lehre Kants, daß die Zweckmäßigkeit erst vom Verstande in die Natur gebracht wird. (W. II, 373—375; I, 186—188. N. 56—58. P. II, 45.)

2) Erklärung der doppelten Zweckmäßigkeit der Organismen.

Wie die Erkenntniß der Einheit des Willens, als Dinges an sich, in der unendlichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen allein den wahren Aufschluß giebt über jene wundersame, unverkennbare Analogie aller Productionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die sie als Variationen des selben Themas betrachten läßt; so eröffnet sich gleichermaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntniß der Harmonie, des wesentlichen Zusammenhanges aller Theile der Welt und der Nothwendigkeit ihrer Abstufung eine wahre und genügende Einsicht in das innere Wesen und die Bedeutung der unleugbaren Zweckmäßigkeit aller organischen Naturproducte. Diese Zweckmäßigkeit ist doppelter Art, theils eine innere, d. h. eine so geordnete Uebereinstimmung aller Theile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Theils aber ist die Zweckmäßigkeit eine äußere, nämlich ein Verhältniß der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner Theile der organischen Natur zu einander, welches die Erhaltung der gesammten organischen Natur, oder auch einzelner Thiergattungen, möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurtheilung entgegentritt. Was nun die innere Zweckmäßigkeit der Organismen betrifft, so erklärt sie sich daraus, daß jeder Organismus Erscheinung einer einheitlichen Idee, die wir als intelligibeln und an sich einfachen Willensact betrachten können, ist, folglich das Nebeneinander der Theile und Nacheinander der Entwicklung doch nicht die Einheit der erscheinenden Idee, des sich äußernden Willensactes aufhebt; vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwicklungen mit einander, nach dem Gesetze der Causalität. Da es der einzige und untheilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee, als wie in einem Act offenbart; so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Theilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Uebereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen; dies geschieht durch eine nothwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Theile von einander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verschiedenen Theile und Functionen

des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck von einander, den Organismus selbst aber als den letzten Zweck Aller.

Mit der äußern Zweckmäßigkeit verhält es sich ebenso. Auch sie findet ihre Erklärung in der Einheit des untheilbaren Willens, dessen Objectität (Erscheinung) die ganze Welt ist. Jene Einheit des Willens muß sich in der Uebereinstimmung aller Erscheinungen desselben zu einander zeigen. — In der äußern, wie in der innern Teleologie der Natur also ist, was wir als Mittel und Zweck denken müssen, überall nur die für unsere Erkenntnißweise in Raum und Zeit auseinandergetretene Erscheinung der Einheit des mit sich selbst so weit übereinstimmenden einen Willens. (W. I, 183—192.)

3) Gegensatz zwischen der organischen und unorganischen Natur in Hinsicht auf die Erklärung durch Endursachen.

Bei Betrachtung der gesammten organischen Natur ist die Teleologie, als Voraussetzung der Zweckmäßigkeit jedes Theils, ein vollkommen sicherer Leitfaden, und selbst die einzelnen wirklichen Ausnahmen zu dem durchgängigen Gesetze der Zweckmäßigkeit heben die Regel nicht auf, da sie sich erklären lassen aus dem innern Zusammenhange der verschiedenartigen Erscheinungen der Natur unter einander vermöge der Einheit des in ihnen Erscheinenden, in Folge dessen sie bei der Einen ein Organ andeuten muß, blos weil eine Andere, mit derselben zusammenhängende es wirklich hat. Also findet hier das exceptio firmat regulam Anwendung. Jedoch bei Betrachtung der unorganischen Natur wird die Endursache allemal zweideutig und läßt uns, zumal wenn die wirkende gefunden ist, in Zweifel, ob sie nicht eine blos subjective Ansicht, ein durch unsern Gesichtspunkt bedingter Schein sei. — Daß in der unorganischen Natur die Endursachen gänzlich zurücktreten, so daß eine aus ihnen allein gegebene Erklärung hier nicht mehr gültig ist, vielmehr die wirkenden Ursachen schlechterdings verlangt werden, beruht darauf, daß der auch in der unorganischen Natur sich objectivirende Wille hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für sich ausmachen, erscheint, sondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit auseinander gerathen, als daß ihre Beziehung klar sein und man eine Willensäußerung darin erkennen könnte. Dies tritt sogar in gewissem Grade schon bei der organischen Natur ein, nämlich da, wo die Zweckmäßigkeit eine äußere ist, d. h. der Zweck im einen, das Mittel im andern Individuo liegt. Dennoch bleibt sie auch hier noch unzweifelhaft, solange beide der selben Species angehören, ja, sie wird dann um so auffallender. Wo hingegen das Individuum, welches einem andern wesentliche Hülfe leistet, ganz verschiedener Art, sogar einem andern Naturreich angehörig ist, werden wir diese äußere Zweckmäßigkeit, ebenso wie bei der unorganischen Natur, bezweifeln; es sei denn, daß augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe, wie z. B. bei

vielen Pflanzen, deren Befruchtung nur mittelst der Insecten vor sich geht. (W. II, 375—386.)

4) Das Zusammentreffen der wirkenden mit den Endursachen.

Die wirkende Ursache (causa efficiens) ist die, wodurch etwas ist, die Endursache (causa finalis) die, weshalb es ist; die zu erklärende Erscheinung hat, in der Zeit, jene hinter sich, diese vor sich. Blos bei den willkürlichen Handlungen thierischer Wesen fallen beide unmittelbar zusammen, indem hier die Endursache, der Zweck, als Motiv auftritt; ein solches aber ist stets die wahre und eigentliche Ursache der Handlung, ist ganz und gar die sie bewirkende Ursache. Dies Zusammenfallen der causa finalis mit der wirkenden Ursache in der einzigen uns intim bekannten Erscheinung, welche deshalb durchgängig unser Urphänomen bleibt, führt darauf hin, daß, wenigstens in der organischen Natur, deren Kenntniß durchaus die Endursachen zum Leitfaden hat, ein Wille das Gestaltende ist. In der That können wir eine Endursache uns nicht anders deutlich denken, denn als einen beabsichtigten Zweck, d. i. ein Motiv. Ja, wenn wir die Endursachen in der Natur genau betrachten, so müssen wir, um ihr transscendentes Wesen auszudrücken, so widersprechend es auch klingt, kühn heraussagen: die Endursache ist ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird. Denn allerdings sind die Termitennester das Motiv, welches den zahnlosen Kiefer des Ameisenbären, nebst der langen, fadenförmigen und klebrigen Zunge hervorgerufen hat, u. s. w. Der selbe Wille, welcher den Elephantenrüssel nach einem Gegenstande ausstreckt, ist es auch, der ihn hervorgetrieben und gestaltet hat, die Gegenstände anticipirend. — Hiermit ist es übereinstimmend, daß wir bei Untersuchung der organischen Natur ganz und gar auf die Endursachen verwiesen sind, überall diese suchen und Alles aus ihnen erklären, die wirkenden Ursachen hier nur noch eine ganz untergeordnete Stelle, als bloße Werkzeuge jener einnehmen. Die Endursache ist überall bei Erklärung des Organischen, sowohl bei Erklärung der Entstehung der Theile, als auch bei der Erklärung der bloßen Functionen, bei Weitem wichtiger und mehr zur Sache, als die wirkende. — Zu den Vorzügen der Endursachen gehört auch, daß jede wirkende Ursache zuletzt immer auf einem Unerforschlichen, nämlich einer Naturkraft, d. i. einer qualitas occulta beruht, daher sie nur eine relative Erklärung geben kann; während die Endursache in ihrem Bereich eine genügende und vollständige Erklärung liefert. Ganz zufrieden gestellt sind wir freilich erst dann, wann wir beide zugleich und doch gesondert erkennen, als wo uns ihr Zusammentreffen, die wundersame Conspiration derselben überrascht; denn da entsteht in uns die Ahndung, daß beide Ursachen, so verschieden auch ihr Ursprung sei, doch in der Wurzel, im Wesen der Dinge an sich, zusammenhängen. Die vielen unleugbaren Beispiele des Zusammentreffens des

völlig blinden Wirkens der Natur mit dem anscheinend absichtsvollen, oder (nach Kant'schem Ausdruck) des Mechanismus der Natur mit ihrer Technik, weisen darauf hin, daß Beide ihren gemeinschaftlichen Ursprung jenseits dieser Differenz haben, im Willen als Ding an sich. (W. II, 378—383. — Ueber das Zusammentreffen der wirkenden mit den Endursachen im Bau des Himmels und im Lebenslauf des Einzelnen s. unter Himmel: Die Harmonie des Himmels, und unter Schicksal: Anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen, so wie auch unter Aberglaube: Aberglaube, dem wahrer Glaube zu Grunde liegt.)

5) Die wahre Teleologie ist von Physikotheologie und Anthropoteleologie zu unterscheiden.

Jeder gute und regelrechte Kopf muß bei Betrachtung der organischen Natur auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefaßte Meinungen bestimmen, weder auf Physikotheologie, noch auf die von Spinoza getadelte Anthropoteleologie. (W. II, 390. Vergl. Physikotheologie.)

6) Geschichtliches.

Drei große Männer: Lucretius, Baco von Verulam und Spinoza haben die Teleologie, oder die Erklärung aus Endursachen, gänzlich verworfen. Allein bei allen dreien erkennt man deutlich genug die Quelle dieser Abneigung, daß sie nämlich die Teleologie für unzertrennlich von der speculativen Theologie hielten, vor dieser aber eine so große Scheu (welche Baco zwar klüglich zu verbergen suchte) hegten, daß sie ihr schon von Weitem aus dem Wege gehen wollten. Sehr vortheilhaft sticht gegen sie Aristoteles ab, der gerade hier sich von der glänzenden Seite zeigt. Er stellt die Endursachen als das wahre Princip der Naturbetrachtung auf, ohne daß ihm dabei Physikotheologie in den Sinn kommt. (W. II, 386—390.)

Temperamente.

Eine richtige Bestimmung der vier Temperamente nach dem Grad und der Leichtigkeit der Erregbarkeit steht schon in Blumenbachs Physiologie, §. 79. (H. 351. — Ueber Melancholie und Phlegma vergl. diese Artikel.)

Termini technici, s. unter Deutsch: die deutsche Sprache.

Testament, altes und neues, s. Bibel.

Teufel.

1) Unentbehrlichkeit des Teufels im Theismus und Christenthum.

Die Annahme, daß Uebel und Böses ihren Keim im Ursprunge, oder im Kern der Welt selbst haben (eine Annahme, deren aufrichtigster Ausdruck Ormuzd und Ahriman ist), wird begreiflicherweise dem Theismus am allerschwersten. Daher entstanden die Versuche, das Böse und das Uebel auf die Freiheit des Willens und auf die Materie zu

schieben, um Gott davon zu entlasten; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen ließ, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc ist. (W. II, 190.)

Der Teufel ist im Christenthum eine höchst nöthige Person, als Gegengewicht zur Allgüte, Allweisheit und Allmacht Gottes, als bei welcher gar nicht abzusehen ist, woher denn die überwiegenden, zahllosen und gränzenlosen Uebel der Welt kommen sollten, wenn nicht der Teufel da ist, sie auf seine Rechnung zu nehmen. Daher ist, seitdem die Rationalisten ihn abgeschafft haben, der hieraus auf der andern Seite erwachsende Nachtheil mehr und mehr fühlbar geworden; wie das vorherzusehen war und von den Orthodoxen vorhergesehen wurde. Denn man kann von einem Gebäude nicht einen Pfeiler wegziehen, ohne das Uebrige zu gefährden. — Hierin bestätigt sich auch, daß Jehovah eine Umwandlung des Ormuzd und Satan der von ihm unzertrennliche Ahriman ist. (P. II, 395.)

Im Mittelalter und bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts hielt man den Glauben an Gott unzertrennlich von dem an den Teufel und wer an letztern nicht glaubte, wurde schon deshalb Atheist genannt. Das war so absurd nicht. (H. 340.)

2) Wo der eigentliche Teufel zu finden ist.

Der Pantheismus ist absurd. Viel richtiger wäre es die Welt mit dem Teufel zu identificiren. (P. II, 107.) Sie ist schlimm genug, sie ist Hölle, und an Teufeln fehlt es nicht darin. Man betrachte nur, was gelegentlich Menschen über Menschen verhängen, mit welchen ausgegrübelten Martern einer den andern langsam zu Tode quält, und frage sich, ob Teufel mehr leisten könnten. (P. II, 395. Vergl. auch Hölle.)

3) Wahrer Sinn der Verbindung des Teufelsglaubens mit der Magie. (S. unter Magie und Magnetismus: Sympathetische Kuren und Hexerei.)

4) Die Sagen von Teufelsverschreibungen.

Nichts ist abgeschmackter, als die Mährchen zu verlachen vom Faust und Andern, die sich dem Teufel verschrieben haben. Das einzig Falsche an der Sache ist nämlich nur dies, daß es von Einzelnen erzählt wird, wir aber Alle in dem Fall sind und das Pactum geschlossen haben. (M. 730.)

Teuflisch, s. Schadenfreude, ferner unter Moralisch: Antimoralische Triebfedern, und unter Mensch: Identität des Wesentlichen in Thier und Mensch.

That.

1) Die That im Verhältniß zum Wunsch und Entschluß. (S. Entschluß.)

2) Unterschied zwischen der Befähigung zu Thaten und zu Werken. (S. unter Genie: Gegensatz zwischen dem Genie und dem praktischen Helden.)

Thätigkeit.

Unser Dasein ist ein wesentlich rastloses; daher wird die gänzliche Unthätigkeit uns bald unerträglich, indem sie die entsetzlichste Langeweile herbeiführt. Thätigkeit, etwas treiben, wo möglich etwas machen, wenigstens aber etwas lernen, ist zum Glück des Menschen unerläßlich; seine Kräfte verlangen nach ihrem Gebrauch und er möchte den Erfolg desselben irgendwie wahrnehmen. (P. I, 466 fg.)

Theater.

Wer das Schauspiel nicht besucht, gleicht Dem, der seine Toilette ohne Spiegel macht. (P. II, 646.) Das Theater ist der Spiegel des Lebens. (P. II, 330 fg.)

Theilbarkeit, ins Unendliche.

Die Theilbarkeit ins Unendliche gehört zu den Prädicabilien a priori der Zeit, des Raumes und der Materie. (W. I, 13; II, 55, Tafel der Praedicabilia a priori. — Vergl. über die unendliche Theilbarkeit der Materie: Atom. Atomistik.)

Theismus, s. die Artikel Gott; Judenthum; Teufel; Astronomie; Atheismus; Pantheismus.

Theodiceen.

1) Ursprung der Theodiceen.

Die Uebel und die Qual der Welt stimmen nicht zum Theismus; daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen, sich zu helfen suchte, welche jedoch den Argumenten Hume's und Voltaire's unrettbar unterlagen. (W. II, 676. Vergl. Optimismus.)

2) Kritik der Leibnitzischen Theodicee.

Wenn auch die Leibnitzische Demonstration, daß unter den möglichen Welten diese immer noch die beste sei, richtig wäre; so gäbe sie doch noch keine Theodicee. Denn der Schöpfer hat ja nicht blos die Welt, sondern auch die Möglichkeit selbst geschaffen; er hätte demnach diese darauf einrichten sollen, daß sie eine bessere zuließe. (P. II, 323.)

Der Leibnitzischen Theodicee, dieser methodischen und breiten Entfaltung des Optimismus, ist kein anderes Verdienst zuzugestehen, als dieses, daß sie später Anlaß gegeben hat zum unsterblichen Candide des großen Voltaire; wodurch freilich Leibnitzens so oft wiederholte, lahme Exküse für die Uebel der Welt, daß nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. (W. II, 667.)

Theologie.

Wie jede andere Wissenschaft durch Einmischung von Theologie verdorben wird, so auch die Philosophie und zwar am allermeisten, wie Solches die Geschichte derselben bezeugt; daß dies sogar auch von der Moral gelte, ist in der (Schopenhauerschen) Abhandlung über das Fundament der Moral dargethan. Die Theologie deckt mit ihrem Schleier alle Probleme der Philosophie zu und macht daher nicht nur die Lösung, sondern sogar die Auffassung derselben unmöglich. (P. I, 202. Vergl. unter Philosophie: Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie.)

Theoretische Philosophie, s. unter Philosophie: Eintheilung der Philosophie.

Theoretische Weisheit, s. Weisheit.

Theurgie, s. unter Magie: Sympathetische Kuren und Hexerei.

Thier.

1) Der eigentliche Charakter der Thierheit.

Das Erkennen, mit dem durch dasselbe bedingten Bewegen auf Motive, ist der eigentliche Charakter der Thierheit, wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze. Das Erkennen aber erfordert durchaus Verstand. Der Verstand also unterscheidet Thiere von Pflanzen, wie die Vernunft Menschen von Thieren. (Vergl. unter Pflanze: Grundunterschied zwischen Pflanze und Thier.) Alle Thiere haben Verstand, selbst die unvollkommensten; denn sie alle erkennen Objecte, und diese Erkenntniß bestimmt als Motiv ihre Bewegungen. (W. I, 24. G. 47. F. 17. E. 31 fg. N. 69. P. I, 276.)

Man hat auf vielerlei Weise versucht, ein Unterscheidungszeichen zwischen Thieren und Pflanzen festzusetzen, und nie etwas ganz Genügendes gefunden. Das Treffendste blieb noch immer motus spontaneus in victu sumendo. Aber dies ist nur ein durch das Erkennen begründetes Phänomen, also diesem unterzuordnen. Denn eine wahrhaft willkürliche, nicht aus mechanischen, chemischen oder physiologischen Ursachen erfolgende Bewegung geschieht durchaus nach einem erkannten Object, welches das Motiv jener Bewegung wird. — Daß in manchem Betracht das Thier zugleich Pflanze, ja auch unorganischer Körper ist, versteht sich von selbst. Aber der eigentliche Charakter der Thierheit im Thiere ist das Erkennen. (F. 18 fg.)

Die Thiere haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin anschauliche, aber keine abstracte Erkenntniß; sie apprehendiren richtig, fassen auch den unmittelbaren Causalzusammenhang auf, die oberen Thiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette; jedoch denken sie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die Begriffe, d. h. die abstracten Vorstellungen. Hiervon ist die nächste Folge der Mangel

eines eigentlichen Gedächtnisses, welchem selbst die klügsten Thiere noch unterliegen, und dieser eben begründet hauptsächlich den Unterschied zwischen ihrem Bewußtsein und dem menschlichen. (W. II, 62—66. E. 33 fg.)

2) Die Thierarten.

Die verschiedenen Thiergestalten, in denen der Wille zum Leben sich darstellt, verhalten sich zu einander, wie der selbe Gedanke, in verschiedenen Sprachen und dem Geiste einer jeden derselben gemäß ausgedrückt, und die verschiedenen Species eines Genus lassen sich ansehen wie eine Anzahl Variationen auf das selbe Thema. Näher betrachtet jedoch ist jene Verschiedenheit der Thiergestalten abzuleiten aus der verschiedenen Lebensweise jeder Species und der aus dieser entspringenden Verschiedenheit der Zwecke. (P. II, 188.)

Ueber den Ursprung der Arten s. Generatio aequivoca und Species.

3) Identität des Wesentlichen in Thier und Mensch. (S. Mensch.)

4) Unterschied zwischen Thier und Mensch. (S. Mensch, und in Betreff einzelner Unterschiede s. Lachen, Weinen, Leidenschaft, Naivetät, Narrheit, Sprache, Selbstmord, Tod.)

5) Gestalt und Lebensweise der Thiere. (S. Organisch, Anatomie und Urthier.)

6) Intellect der Thiere. (S. Intellect.)

7) Instinct der Thiere. (S. Instinct.)

8) Dressur der Thiere. (S. Abrichtung.)

9) Die Thiere in moralischer Hinsicht betrachtet.

Die Freiheit des Willens tritt erst dann ein, wenn der Wille, zur Erkenntniß seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnißweise liegt, deren Objecte nur Erscheinungen sind. — Die Möglichkeit der also sich äußernden Freiheit ist der größte Vorzug des Menschen, der dem Thiere ewig abgeht, weil die Besonnenheit der Vernunft, welche, unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens übersehen läßt, Bedingung derselben ist. Das Thier ist ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es sogar ohne Möglichkeit einer eigentlichen, also besonnenen Wahlentscheidung, nach vorhergegangenem vollkommenen Conflict der Motive, die hiezu abstracte Vorstellungen sein müßten, ist. Mit eben der Nothwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, schlägt der hungerige Wolf seine Zähne in das Fleisch des

Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntniß, daß er der Zerfleischte sowohl als der Zerfleischende ist. (W. I, 478.)

Das Thier ist, da ihm die abstracte oder Vernunft-Erkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige Grundsätze, und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig, sondern dem Eindruck und Affect wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine bewußte Moralität; wiewohl die Species große Unterschiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen, und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen. (E. 215. W. II, 65. N. 78.)

Ein Analogon von Moralität läßt sich den Thieren nicht absprechen, wenn man den verschiedenen empirischen Charakter der Thiere betrachtet, den Hund, den Elephanten vergleicht mit der Katze, der Hyäne, dem Krokodill; welcher empirische Charakter wohl die Aeußerung eines intelligibeln sein möchte. (M. 314 fg.)

10) Die Thiere in ästhetischer Hinsicht betrachtet. (S. unter Schön: Warum jedes Naturobject schön ist, und unter Malerei: Ueberwiegen der subjectiven oder objectiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens.)

11) Das Thierleben als die deutlichste Exemplification der Nichtigkeit und des Leidens des Lebens.

Die Thierwelt ist besonders geeignet, zum deutlichen Bewußtsein zu bringen, daß zwischen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn desselben kein Verhältniß ist. Besonders ist in dieser Hinsicht die Betrachtung der sich selber überlassenen Thierwelt in menschenleeren Ländern belehrend. Am einfachen, leicht übersehbaren Leben der Thiere wird die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des ganzen Strebens des Willens zum Leben leichter faßlich. Die Mannigfaltigkeit der Organisationen, die Künstlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Elemente und ihrem Raube angepaßt ist, contrastirt hier deutlich mit dem Mangel irgend eines haltbaren Endzweckes; statt dessen sich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuß, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, bellum omnium, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angst, Geschrei und Geheul darstellt. (W. II, 403—405.)

12) Die Hausthiere.

Manche unserer Hausthiere sind erst durch Zähmung und Humanisirung Das geworden, was sie sind; so z. B. des Menschen treuester Freund, der Hund, den Cuvier als seine kostbarste Eroberung bezeichnet. (H. 349. M. 170.)

Das den Thieren eigene, gänzliche Aufgehen in der Gegenwart trägt viel bei zu der Freude, die wir an unsern Hausthieren haben; sie sind die personificirte Gegenwart und machen uns gewissermaßen den Werth jeder unbeschwerten und ungetrübten Stunde fühl-

bar, während wir mit unsern Gedanken meistens über diese hinausgehen und sie unbeachtet lassen. Aber die angeführte Eigenschaft der Thiere, mehr, als wir, durch das bloße Dasein befriedigt zu sein, wird vom egoistischen und herzlosen Menschen mißbraucht und oft dermaßen ausgebeutet, daß er ihnen außer dem bloßen kahlen Dasein nichts, gar nichts gönnt. Den Vogel, der organisirt ist, die halbe Welt zu durchstreifen, sperrt er in einen Kubikfuß Raum, und seinen treuesten Freunden so intelligenten Hund, legt er an die Kette! (P. II, 318. 403, Vergl. auch den Artikel **Hund**.)

Thierkreis.

Die Zeichen des Thierkreises sind das Familienwappen der Menschheit; denn sie finden sich als die selben Bilder und in der selben Ordnung bei Hindu, Chinesen, Persern, Aegyptern, Griechen, Römern u. s. w., und über ihren Ursprung wird gestritten. (P. II, 136 fg.)

Thierschutz.

Ein Grundfehler des Juden- und Christenthums ist, daß es widernatürlicher Weise den Menschen losgerissen hat von der **Thierwelt**, welcher er doch wesentlich angehört, und ihn nun ganz allein gelten lassen will, die Thiere geradezu als Sachen betrachtend. Der besagte Grundfehler ist eine Folge der Weltanschauung des **Judenthums**. (Vergl. **Judenthum**.) Der biblische Spruch: „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehes" ist unzulänglich. Nicht Erbarmen, sondern Gerechtigkeit ist man dem Thiere schuldig. Der Schutz der Thiere fäll. in Europa, welches vom foetor judaicus so durchzogen ist, daß die augenfällige Wahrheit: „das Thier ist im Wesentlichen das Selbe wie der Mensch" ein anstößiges Paradoxon ist, den ihn bezweckenden Gesellschaften und der Polizei anheim, die aber Beide gar wenig vermögen gegen die Rohheit des Pöbels. Die grausamste Thierquälerei sind die Vivisectionen, welche jeder Medikaster sich befugt hält, vorzunehmen, um angebliche Probleme zu entscheiden. Offenbar ist es an der Zeit, daß der jüdischen Naturauffassung in Europa, wenigstens hinsichtlich der Thiere, ein Ende werde und **das ewige Wesen, welches, wie in uns, auch in allen Thieren lebt**, als solches erkannt, geschont und geachtet werde. Es ist leider wahr, daß der nach Norden gedrängte Mensch des Fleisches der Thiere bedarf; man sollte aber den Tod solcher Thiere ihnen ganz unfühlbar machen durch Chloroform und durch rasches Treffen der letalen Stelle. Erst, wenn jene einfache und über allen Zweifel erhabene Wahrheit, **daß die Thiere im Wesentlichen das Selbe sind, was wir**, ins Volk gedrungen sein wird, werden die Thiere nicht mehr als rechtlose Wesen dastehen und der bösen Laune und Grausamkeit jedes rohen Buben preisgegeben sein; und wird es nicht jedem Medikaster frei stehen, jede abenteuerliche Grille seiner Unwissenheit durch die gräßlichste Qual einer Unzahl von Thieren auf die Probe zu stellen.

Die Thierschutzgesellschaften brauchen in ihren Ermahnungen noch immer das schlechte Argument, daß Grausamkeit gegen Thiere zur Grausamkeit gegen Menschen führe; — als ob blos der Mensch ein unmittelbarer Gegenstand der moralischen Pflicht wäre, das Thier blos ein mittelbarer, an sich eine bloße Sache! (P. II, 396—404. E. 161 fg. 238—245. Vergl. auch unter Anatomie: Ethischer Nutzen des Studiums der Anatomie.)

Daß übrigens das Mitleid mit Thieren nicht so weit führen muß, daß wir, wie die Brahmanen, uns der thierischen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz; weshalb der Mensch durch Entbehrung der thierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod. Ohne thierische Nahrung würde das Menschengeschlecht im Norden nicht einmal bestehen können. Nach dem selben Maßstabe läßt der Mensch das Thier auch für sich arbeiten, und nur das Uebermaß der auferlegten Anstrengung wird zur Grausamkeit. (E. 245. W. I, 440 Anmerk.)

Thorheit.

Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktische ist Thorheit. (W. I, 28.) In fast allen Menschen hat die Vernunft eine beinahe ausschließlich praktische Richtung; wird nun aber auch diese verlassen, verliert das Denken die Herrschaft über das Handeln, wo es dann heißt: scio meliora proboque, deteriora sequor, oder „le matin je fais des projets, et le soir je fais des sottises", läßt also der Mensch sein Handeln nicht durch sein Denken geleitet werden, sondern durch den Eindruck der Gegenwart, fast nach Weise des Thieres, so ist er wegen dieser Unvernunft, welche nicht in einem eigentlichen Mangel an Vernunft, sondern nur an Anwendung derselben auf das Handeln besteht, ein Thor. (W. I, 614 fg.)

Titel, der Bücher, s. Büchertitel.

Tod.

1) Unterschied zwischen Thier und Mensch in Hinsicht auf den Tod.

Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniß des Todes; daher genießt das thierische Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als endlos bewußt ist. Beim Menschen fand sich mit der Vernunft nothwendig die erschreckende Gewißheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Uebel ein Heilmittel, oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist; so verhilft die selbe Reflexion, welche die Erkenntniß des Todes herbeiführte, auch zu metaphysischen Ansichten, die darüber trösten, und deren das Thier weder bedürftig, noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind

also zunächst das von der reflectirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewißheit des Todes. (W. II, 527.)

So oft ein Mensch stirbt, geht eine Welt unter, nämlich die, welche er in seinem Kopfe trägt; je intelligenter der Kopf, desto deutlicher, klarer, bedeutender, umfassender diese Welt, desto schrecklicher ihr Untergang. Mit dem Thiere geht nur eine ärmliche Rhapsodie oder Skizze einer Welt unter. (H. 413.)

2) Verwandtschaft zwischen Schlaf und Tod. (S. Schlaf.)

3) Zeugung und Tod als wesentliche Momente des Lebens der Gattung.

Zeugung und Tod sind als etwas zum Leben Gehöriges und dieser Erscheinung des Willens Wesentliches zu betrachten. Dieses geht auch daraus hervor, daß beide sich uns als die nur höher potenzirten Ausdrücke dessen, woraus auch das ganze übrige Leben besteht, darstellen. Dieses nämlich ist durch und durch nichts Anderes, als ein steter Wechsel der Materie, unter dem festen Beharren der Form; und eben das ist die Vergänglichkeit der Individuen, bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beständige Ernährung und Reproduction ist nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beständige Excretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. (W. I, 326 fg.)

Der Ernährungsproceß ist ein stetes Zeugen, der Zeugungsproceß ein höher potenzirtes Ernähren. Andererseits ist die Excretion, das stete Aushauchen und Abwerfen von Materie, das Selbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegensatz der Zeugung ist. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden sind, die Form zu erhalten, ohne die abgeworfene Materie zu betrauern; so haben wir uns auf gleiche Weise zu verhalten, wenn im Tode das Selbe in erhöhter Potenz und im Ganzen geschieht, was täglich und stündlich im Einzelnen bei der Excretion vor sich geht. Wie wir beim erstern gleichgültig sind, sollten wir beim andern nicht zurückbeben. Von diesem Standpunkt aus erscheint es daher eben so verkehrt, die Fortdauer seiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen ersetzt wird, als den Bestand der Materie seines Leibes, die stets durch neue ersetzt wird; es erscheint eben so thöricht, Leichen einzubalsamiren, als es wäre, seine Auswürfe sorgfältig zu bewahren. (W. I, 326 fg.)

Einem Auge, welches mit einem Blick das Menschengeschlecht in seiner ganzen Dauer umfaßte, würde der stete Wechsel von Geburt und Tod sich nur darstellen, wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein stets neues Werden aus Nichts zu Nichts zu sehen; sondern ihm würde, gleich wie unserm Blick der schnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die schnell vibrirende Feder als beharrendes Dreieck, die schwingende Saite als Spindel erscheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erscheinen, Tod und Geburt als Vibrationen. (W. II, 548—551.) Das Wechselspiel des

Todes und der Zeugung ist gleichsam der Pulsschlag der durch alle Zeit beharrenden Idee (species). (W. II, 584.)

Der Grund des Alterns und Sterbens ist kein physischer, sondern ein metaphysischer. (H. 410. P. II, 308.)

4) Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich durch den Tod.

Aus dem Aufhören des organischen Lebens in einem Individuum ist nicht zu schließen, daß auch die dasselbe bisher actuirende Kraft zu Nichts geworden sei; — so wenig, als vom stillstehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu schließen ist. Selbst den untersten Naturkräften erkennen wir unmittelbar eine Aeternität und Ubiquität zu, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irre macht. Um so weniger also darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Principes, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menschen zu halten. Nur das ist vergänglich, was in der Causalkette begriffen ist; dies aber sind blos die Zustände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Ursachen herbeigeführten Wechsel dieser bleibt einerseits die Materie und andererseits die Naturkraft; denn beide sind die Voraussetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Princip aber müssen wir zunächst wenigstens als eine Naturkraft denken. Also schon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechsel der Formen und Zustände. So weit also ließe sich schon die Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens sicher beweisen. Aber auch das Zweite, welches, eben wie die Naturkräfte, von dem am Leitfaden der Causalität fortlaufenden Wechsel der Zustände unberührt bleibt, also die Materie, sichert uns durch seine absolute Beharrlichkeit eine Unzerstörbarkeit zu. Selbst diese Beharrlichkeit der Materie legt von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens Zeugniß ab. (W. II, 536—538. 542—546.)

Wenn ich eine Fliege klappe, so ist doch wohl klar, daß ich nicht das Ding an sich todt geschlagen habe, sondern blos seine Erscheinung. (H. 411.) Wie kann man nur beim Anblick des Todes eines Menschen vermeinen, hier werde ein Ding an sich selbst zu nichts? Daß vielmehr nur eine Erscheinung in der Zeit ihr Ende finde, ohne daß das Ding an sich selbst dadurch angefochten werde, ist eine unmittelbare intuitive Erkenntniß jedes Menschen; daher man es zu allen Zeiten in den verschiedensten Formen und Ausdrücken auszusprechen bemüht gewesen ist. (P. II, 287.)

Der Tod giebt sich unverhohlen kund als das Ende des Individuums (vergl. unter Individuation, Individualität: Zersetzung des Individuums durch den Tod), aber in diesem Individuum liegt der Keim zu einem neuen Wesen. Demnach nun also stirbt nichts von Allem, was da stirbt, für immer; aber auch Keines, das geboren wird, empfängt ein von Grund aus neues Dasein. (P. II, 292.)

Wie auch immer, durch Zeugung und Tod, das Physische wunderlich und bedenklich walten mag; so ist doch das ihm zu Grunde liegende Metaphysische so ganz heterogener Wesenheit, daß es davon nicht angefochten wird und wir getrost sein dürfen. (P. II, 295. W. II, 540 fg. 563—568. Vergl. auch Entstehen und Vergehen.)

5) Warum uns der Tod als Vernichtung erscheint.

Dasjenige Dasein, welches beim Tode des Individuums unbetheiligt bleibt, hat nicht Zeit und Raum zur Form, alles für uns Reale erscheint aber in diesen; daher also stellt der Tod sich uns als Vernichtung dar. (P. II, 301.)

Für uns ist und bleibt der Tod ein Negatives, — das Aufhören des Lebens; allein er muß auch eine positive Seite haben, die jedoch uns verdeckt bleibt, weil unser Intellect durchaus unfähig ist, sie zu fassen. Daher erkennen wir wohl, was wir durch den Tod verlieren, aber nicht, was wir durch ihn gewinnen. (P. II, 301.)

6) Zurückversetzung in den Urzustand durch den Tod.

Wer auf intuitive Weise inne wird, daß die Gegenwart, welche die alleinige Form aller Realität ist (vergl. Gegenwart), ihre Quelle in uns hat, also von innen, nicht von außen quillt, der kann an der Unzerstörbarkeit seines eigenen Wesens nicht zweifeln. Vielmehr wird er begreifen, daß bei seinem Tode zwar die objective Welt, mit dem Medio ihrer Darstellung, dem Intellect, für ihn untergeht, Dies aber sein Dasein nicht anficht; denn es war eben so viel Realität innerhalb, wie außerhalb. Das Leben kann angesehen werden als ein Traum und der Tod als das Erwachen. Dann aber gehört die Persönlichkeit, das Individuum, dem träumenden und nicht dem wachen Bewußtsein an; weshalb denn jenem der Tod sich als Vernichtung darstellt. Jedenfalls jedoch ist er, von diesem Gesichtspunkt aus, nicht zu betrachten als der Uebergang zu einem uns ganz neuen und fremden Zustande, vielmehr nur als der Rücktritt zu dem uns ursprünglich eigenen, als von welchem das Leben nur eine kurze Episode war.

Im Tode geht allerdings unser Bewußtsein, als durch den Intellect und mithin durch den Organismus bedingt (vergl. Intellect und Bewußtsein), unter; hingegen keineswegs Das, was bis dahin dasselbe hervorgebracht hatte. Und was für ein Bewußtsein ist denn dieses? — ein cerebrales, animales, ein etwas höher potenzirtes thierisches. Der Zustand hingegen, in welchen uns der Tod zurückversetzt, ist unser ursprünglicher, d. h. ist der selbsteigene Zustand des Wesens, dessen Urkraft in der Hervorbringung und Unterhaltung des jetzt aufhörenden Lebens sich darstellt. Es ist nämlich der Zustand des Dinges an sich, im Gegensatz der Erscheinung. In diesem Urzustande nun ist ohne Zweifel ein solcher Nothbehelf, wie das cerebrale, höchst mittelbare und eben deshalb bloße Erscheinungen liefernde Erkennen durchaus überflüssig; daher wir es eben verlieren. Aber, wenn wir nun durch

den Tod den Intellect mit seiner Grundform (Zerfallen in Subject und Object, in ein Erkennendes und Erkanntes) einbüßen; so werden wir dadurch nur in den erkenntnißlosen Urzustand versetzt, der jedoch deshalb nicht ein schlechthin bewußtloser, vielmehr ein über jene Form erhabener sein wird, ein Zustand, wo der Gegensatz von Subject und Object wegfällt, weil hier das zu Erkennende mit dem Erkennenden selbst wirklich und unmittelbar Eins sein würde, also die Grundbedingung alles Erkennens (eben jener Gegensatz) fehlt. (P. II, 288—291.)

7) Beweis, daß der Tod kein Uebel ist.

Was uns den Tod so furchtbar macht, ist nicht sowohl das Ende des Lebens, als vielmehr die Zerstörung des Organismus; eigentlich, weil dieser der als Leib sich darstellende Wille selbst ist. Diese Zerstörung fühlen wir aber wirklich nur in den Uebeln der Krankheit, oder des Alters; hingegen der Tod selbst besteht, für das Subject, blos in dem Augenblick, da das Bewußtsein schwindet, indem die Thätigkeit des Gehirns stockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Theile des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in subjectiver Hinsicht, betrifft also allein das Bewußtsein. Was nun das Schwinden dieses sei, ist uns aus dem Einschlafen und der Ohnmacht bekannt. Es ist keineswegs schmerzlich. Auch der gewaltsame Tod kann nicht schmerzlich sein, da selbst schwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, sondern erst eine Weile nachher bemerkt werden. Sind sie schnell tödtlich, so wird das Bewußtsein vor dieser Entdeckung schwinden; tödten sie später, so ist es, wie bei andern Krankheiten. Auch alle Die, welche im Wasser, oder durch Kohlendampf, oder durch Hängen das Bewußtsein verloren haben, sagen bekanntlich aus, daß es ohne Pein geschehen sei. Und nun endlich gar der eigentlich naturgemäße Tod, der durch das Alter, die Euthanasie, ist ein allmäliges Verschwinden und Verschweben aus dem Dasein, auf unmerkliche Weise. Was bleibt da dem Tode noch zu zerstören?

Ferner daraus, daß die Unterhaltung des Lebensprocesses nicht ohne Widerstand, folglich nicht ohne Anstrengung vor sich geht, welche es auch ist, der der Organismus jeden Abend unterliegt, ist zu schließen, daß das gänzliche Aufhören des Lebensprocesses für die treibende Kraft desselben eine wundersame Erleichterung sein muß; vielleicht hat diese Antheil an dem Ausdruck süßer Zufriedenheit auf dem Gesichte der meisten Todten. Ueberhaupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren, alpgedrückten Traume ähnlich sein.

Hieraus ergiebt sich, daß der Tod, so sehr er auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Uebel sein könne. Oft aber erscheint er sogar als ein Gut, ein Erwünschtes, als Freund Hain. Alles, was auf unüberwindliche Hindernisse seines Daseins, oder seiner Bestrebungen ge-

stoßen ist, hat zur letzten Zuflucht die Rückkehr in den Schooß der Natur. (W. II, 533—535.)

Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen als Ding an sich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch das selbe Treiben und Leiden ohne wahren Gewinn fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft sie ab, dies ist der Lethe, und tritt, durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem andern Intellect ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf. (W. II, 572. Ueber die Verwandtschaft zwischen Schlaf und Tod vergl. Schlaf.)

Wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre. So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu sein, und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, daß Beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer, wie wünschenswerth ist. (W. II, 662.)

Die Individualität ist keine Vollkommenheit, sondern eine Beschränkung; daher ist, sie los zu werden, kein Verlust, vielmehr Gewinn. (P. II, 299.)

Ein zu jeder Zeit und für Jeden faßlicher Trost ist: Der Tod ist so natürlich, wie das Leben; und dann wollen wir weiter sehen. (H. 410.)

8) Moralische Bedeutung des Todes.

Die Individualität der meisten Menschen ist eine so elende und nichtswürdige, daß sie wahrlich nichts daran verlieren, und daß, was an ihnen noch einigen Werth haben mag, das allgemein Menschliche ist; diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja, schon die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität, als solcher, müßte, bei einer endlosen Fortdauer derselben endlich durch ihre Monotonie einen so großen Ueberdruß erzeugen, daß man, um ihrer entledigt zu sein, lieber zu Nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen heißt eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren zu wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. (W. II, 560 fg.)

Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewußtseins des an sich end- und anfangslosen Willens, jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben. (W. II, 571.)

Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben und näher der diesem wesentliche Egoismus durch den Lauf der Natur erhält, und er kann aufgefaßt werden als eine Strafe für unser Dasein. Er ist die schmerzliche Lösung des Knotens, den die Zeugung

mit Wollust geschürzt hatte, und die von außen eindringende, gewaltsame Zerstörung des Grundirrthums unsers Wesens, die große Enttäuschung. Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte; darum hören wir auf zu sein. (W. II, 579.)

Der Tod ist die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu sein; wohl Dem, der sie benutzt. Während des Lebens ist der Wille des Menschen ohne Freiheit. Das Sterben ist der Augenblick der Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist; die wahre, ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein in diesem Augenblick, welcher als eine restitutio in integrum betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Gesichte der meisten Todten scheint daher zu stammen. Ruhig und sanft ist in der Regel der Tod jedes guten Menschen; aber willig und freudig sterben ist das Vorrecht des Resignirten, Dessen, der den Willen zum Leben aufgiebt und verneint. Denn nur er will wirklich und nicht blos scheinbar sterben. (W. II, 580.)

Der Tod sagt: Du bist das Product eines Actes, der nicht hätte sein sollen; darum mußt du, ihn auszulöschen, sterben. — Beim Tode erfährt der Egoismus durch die Aufhebung der eigenen Person die gänzliche Durchkreuzung und Zermalmung. Daher die Todesfurcht. Der Tod ist demnach die Belehrung, welche dem Egoismus durch den Lauf der Natur wird. (H. 410 fg.)

Wenn man stirbt, sollte man seine Individualität abwerfen, wie ein altes Kleid, und sich freuen über die neue und bessere, die man jetzt, nach erhaltener Belehrung, dagegen annehmen wird. (P. II, 301.)

In noch höherem Grade, als das Leiden, hat der Tod eine heiligende Kraft. Dem entsprechend wird eine der Ehrfurcht, welche großes Leiden uns abnöthigt, verwandte vor jedem Gestorbenen gefühlt, ja, jeder Todesfall stellt sich gewissermaßen als eine Art Apotheose oder Heiligsprechung dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendsten Menschen nicht ohne Ehrfurcht betrachten. (W. II, 729.)

Das Sterben ist als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen; im Augenblick desselben wird alles Das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod ist das Ergebniß, das Resumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit Einem Male ausspricht, nämlich diese, daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eiteles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu sein eine Erlösung ist. — Der vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man sterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in dieser untergehenden Individualität sich objectivirenden Willen eine Wirkung, welche der analog ist, die ein Motiv auf das Handeln des Menschen ausübt; er giebt nämlich demselben eine neue Richtung, welche sonach das moralische und wesentliche Resultat des Lebens ist. Eben weil

ein plötzlicher Tod diesen Rückblick unmöglich macht, sieht die Kirche einen solchen als ein Unglück an, um dessen Abwendung gebetet wird. (W. II, 729 fg.)

In der Todesstunde drängen alle die geheimnißvollen (wenngleich in uns selbst wurzelnden) Mächte, die das ewige Schicksal des Menschen bestimmen, sich zusammen und treten in Action. Aus ihrem Conflict ergiebt sich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich seine Palingenesie sich vor, nebst allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von Dem an unwiderruflich bestimmt ist. Hierauf beruht der hochernste, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesstunde. Sie ist eine Krisis im stärksten Sinne des Wortes, — ein Weltgericht. (P. I, 238.)

Daß die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daseins überhaupt ausläuft, das Ethische sei, das bewährt sich durch die unleugbare Thatsache, daß bei Annäherung des Todes der Gedankengang des Menschen, gleichviel, ob er religiösen Dogmen angehangen habe oder nicht, eine moralische Richtung nimmt und er die Rechnung über seinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moralischer Rücksicht abzuschließen bemüht ist. (E. 261 fg.)

Nach dem Absterben des Willens kann der Tod des Leibes (der ja nur die Erscheinung des Willens ist, mit dessen Aufhebung er daher alle Bedeutung verliert) nun nichts Bitteres mehr haben, sondern ist sehr willkommen. (W. I, 462. H. 413.) Auch zeigt sich uns von hier aus wieder die ewige Gerechtigkeit. Was der Böse von allen Dingen am meisten fürchtet, das ist ihm gewiß; es ist der Tod. Dieser ist dem Besten zwar eben so gewiß; aber er ist ihm willkommen. Da alle Bosheit im heftigen und unbedingten Wollen des Lebens besteht, so ist Jedem, nach dem Maße seiner Bosheit oder Güte, der Tod bitter, oder leicht, oder erwünscht. Die Endlichkeit des individuellen Lebens ist ein Uebel oder eine Wohlthat, je nachdem der Mensch böse oder gut ist. (H. 413.)

9) Die in dem verschiedenen Verhalten gegen den Tod sich kundgebende Duplicität des Bewußtseins.

An unserer in verschiedenen Zeiten verschiedenen Gesinnung gegen den Tod zeigt sich deutlich die Duplicität des Bewußtseins. Es giebt Augenblicke, wo uns der Tod in fürchterlicher Gestalt erscheint. Zu andern Zeiten denken wir mit ruhiger Freude, ja mit Sehnsucht an den Tod. In der ersten Stimmung sind wir ganz vom zeitlichen Bewußtsein erfüllt, sind nichts als Erscheinungen in der Zeit; als solchen ist uns der Tod Vernichtung und als das größte Uebel mit Recht zu fürchten. In der andern Stimmung ist das bessere Bewußtsein lebendig und es freut sich mit Recht auf die Lösung des geheimnißvollen Bandes, durch welches es mit dem empirischen Bewußtsein in die Identität Eines Ichs verknüpft ist. Denn mit dem empirischen

Bewußtsein ist nicht nur Sündhaftigkeit, sondern auch alle Uebel und endlich der Tod nothwendig gesetzt. (M. 728 fg.)

10) Unterschied der Systeme in Hinsicht auf die Auffassung des Todes.

Obwohl alle Religionen und philosophischen Systeme hauptsächlich darauf gerichtet sind, über den Tod zu trösten, so ist doch der Grad, in welchem sie diesen Zweck erreichen, sehr verschieden, und allerdings wird eine Religion oder Philosophie viel mehr, als die andere, den Menschen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angesicht zu sehen. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menschen lehren, sich als das Urwesen selbst, das Brahm, zu betrachten, welchem alles Entstehen und Vergehen wesentlich fremd ist, werden darin viel mehr leisten, als solche, welche ihn aus nichts gemacht sein und seine, von einem Andern empfangene Existenz wirklich mit der Geburt anfangen lassen. Dem entsprechend finden wir in Indien eine Zuversicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat. In Europa schwankt nach Allem, was über den Tod gelehrt worden, die Meinung häufig hin und her zwischen der Auffassung des Todes als absoluter Vernichtung und der Annahme, daß wir gleichsam mit Haut und Haar unsterblich seien. Beides ist gleich falsch. (W. II, 527 fg.)

Todesfurcht.

1) Ursprung der Todesfurcht.

Die Furcht vor dem Tode entspringt keineswegs aus der Erkenntniß, in welchem Fall sie das Resultat des erkannten Werthes des Lebens sein würde, sondern sie hat ihre Wurzel unmittelbar im Willen, aus dessen ursprünglichem Wesen, welches blinder Wille zum Leben ist, sie hervorgeht. Die Todesfurcht ist von aller Erkenntniß unabhängig; denn das Thier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt sie schon mit auf die Welt. Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir Alle ja sind. Daher ist jedem Thiere, wie die Sorge für seine Erhaltung, so die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren. Das Thier flieht, zittert und sucht sich zu verbergen, weil es lauter Wille zum Leben, als solcher aber dem Tode verfallen ist und Zeit gewinnen möchte. Eben so ist von Natur der Mensch. Das größte der Uebel, das Schlimmste, was überall gedroht werden kann, ist der Tod, die größte Angst Todesangst. Die hierin hervortretende gränzenlose Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nicht aus Erkenntniß und Ueberlegung entsprungen sein, vor der sie vielmehr thöricht erscheint, da es um den objectiven Werth des Lebens sehr mißlich steht, überdies ja das Leben jedenfalls bald enden muß. Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde, nur daraus erklärlich, daß unser ganzes Wesen an sich

schon Wille zum Leben ist, und daß dieser Wille an sich und ursprünglich erkenntnißlos und blind ist. Die Erkenntniß hingegen, weit entfernt, der Ursprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu sein, wirkt ihr sogar entgegen, indem sie die Werthlosigkeit desselben aufdeckt und hiedurch die Todesfurcht bekämpft. (W. II, 529 fg.) Dem Willen ist die Todesfurcht wesentlich, weil er Wille zum Leben ist, dessen ganzes Wesen im Drange nach Leben und Dasein besteht, dem die Erkenntniß nicht ursprünglich, sondern erst in Folge seiner Objectivation in animalischen Individuen beiwohnt. Wenn er nun mittelst ihrer den Tod als das Ende der Erscheinung, mit der er sich identificirt hat und also auf sie sich beschränkt sieht, ansichtig wird, sträubt sich sein ganzes Wesen mit aller Gewalt dagegen. (W. II, 533.) Im Individuum allein liegt das unmittelbare Bewußtsein; deshalb wähnt es sich von der Gattung verschieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifestirt sich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht, in Beziehung auf die Species als Geschlechtstrieb und leidenschaftliche Sorge für die Brut. (W. II, 552. 568 fg. 572.)

Beiläufig gesagt, mag die Todesfurcht zum Theil auch darauf beruhen, daß der individuelle Wille so ungern sich von seinem durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellect trennt, von seinem Führer und Wächter, ohne den er sich hülflos und blind weiß. (W. II, 571.)

Die Sichtbarkeit der Dinge, diese allein unschuldige Seite der Welt, die reine Vorstellung, in welcher die gesonderten und mannigfaltigen Formen, in denen der Wille sich manifestirt, so deutlich und bedeutungsvoll dastehen, dies alles ist so schön, daß es uns an's Dasein als an den Ort der Helle und Deutlichkeit fesseln muß; und wir schaudern vor dem Tode vielleicht hauptsächlich, weil er dasteht als die Finsterniß, aus der wir einst hervorgetreten, und in die wir nun zurückfallen. Aber, wann der Tod unsere Augen schließt, werden wir wahrscheinlich in einem Lichte stehen, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist. (H. 413.)

2) Der höhere, die Todesfurcht überwindende Standpunkt.

Die das principium individuationis durchschauende Erkenntniß setzt uns in Stand, die Todesfurcht zu überwinden. (E. 273. W. I, 324—326. — Vergl. über die Durchschauung des principii individuationis: Individuation.) Wo das Gefühl uns hülflos preis giebt, kann die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke desselben großentheils überwinden, indem sie uns auf einen höhern Standpunkt stellt, wo wir statt des Einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Darum könnte die philosophische Erkenntniß, daß Jeder nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos ist, daß er nur als Erscheinung von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich aber der Wille ist, der in Allem

erscheint und der vom Tode des Einzelnen nicht berührt wird, die Schrecken des Todes überwinden, in dem Maße, als im gegebenen Individuum die Reflexion Macht hätte über das unmittelbare Gefühl. (W. I, 333 fg.)

Jeder, dessen Geist nicht von der ganz gemeinen, schlechterdings nur auf Erkenntniß des Einzelnen beschränkten Art ist, jeder, der durch eine nur etwas höher potenzirte Fähigkeit auch blos anfängt, in den Einzelwesen ihr Allgemeines, ihre Ideen, zu erblicken, wird auch der Ueberzeugung, daß durch den Tod das innere Wesen des Individuums nicht mitgetroffen wird, daß überhaupt Entstehen und Vergehen nur ein oberflächliches Phänomen ist und keineswegs an die Wurzel der Dinge greift, in gewissem Grade theilhaft werden. In der That sind es auch nur die kleinen, beschränkten Köpfe, welche ganz ernstlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten; aber vollends von den entschieden Bevorzugten bleiben solche Schrecken gänzlich fern. (W. II, 541 fg.)

3) Verächtlichkeit der Todesfurcht und Erhabenheit des Todesmuthes.

Wenn die Erkenntniß in der Bekämpfung der Todesfurcht über den Willen zum Leben siegt und demnach der Mensch dem Tode muthig und gelassen entgegengeht; so wird dies als groß und edel geehrt; wir feiern also dann den Triumph der Erkenntniß über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist. Imgleichen verachten wir Den, in welchem die Erkenntniß in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt. Wie könnte, läßt sich hier beiläufig fragen, die gränzenlose Liebe zum Leben und das Bestreben, es auf alle Weise so lange als möglich zu erhalten, als niedrig und verächtlich betrachtet werden, wenn dasselbe das mit Dank zu erkennende Geschenk gütiger Götter wäre? Und wie könnte sodann die Geringschätzung desselben groß und edel erscheinen? (W. II, 530 fg.)

Man könnte alle Todesfurcht zurückführen auf einen Mangel an derjenigen natürlichen, daher auch blos gefühlten Metaphysik, vermöge welcher der Mensch die Gewißheit in sich trägt, daß er in Allen, ja in Allem, eben so wohl existirt, wie in seiner eigenen Person, deren Tod ihm daher wenig anhaben kann. Eben aus dieser Gewißheit hingegen entspränge dennach der heroische Muth, folglich aus der selben Quelle mit den Tugenden der Gerechtigkeit und der Menschenliebe. Nur von diesem höherern Standpunkt aus läßt es sich erklären, weshalb Feigheit verächtlich, persönlicher Muth hingegern edel und erhaben erscheint; da von keinem niedrigern Standpunkt aus sich absehen läßt, weshalb ein endliches Individuum, welches sich selber Alles, ja sich selber die Grundbedingung zum Dasein der übrigen Welt ist, nicht der Erhaltung dieses Selbst alles Andere nachsetzen sollte. (P. II, 219 fg.)

Todesstrafe, s. unter Strafe: Maß der Strafe.

Toleranz.

1) Mittel zur Beförderung der Toleranz gegen fremde Individualität. (S. Geduld und Nachsicht.)

2) Mittel zur Beförderung der Toleranz gegen fremde Ansichten.

Um uns gegen fremde, der unsrigen entgegengesetzte Ansichten tolerant und beim Widerspruch geduldig zu machen, ist vielleicht nichts wirksamer, als die Erinnerung, wie häufig wir selbst über den selben Gegenstand successiv ganz entgegengesetzte Meinungen gehegt und solche bisweilen sogar in sehr kurzer Zeit wiederholt gewechselt haben. (P. II, 14 fg.)

3) Verwerflichkeit der Toleranz in der Litteratur. (S. Litteratur.)

Ton.

I. Der physische Ton.

1) Analogie der sieben Töne der Tonleiter mit den sechs Hauptfarben. (S. unter Farbe: Die Hauptfarben und ihr Schema.)

2) Was die Töne zum Stoff objectiver Anschauung und zur Bezeichnung der Begriffe eignet. (S. unter Sinne: Was hauptsächlich die Empfindungen des Gesichts und Gehörs zum Stoff der objectiven Anschauung eignet.)

3) Störende Einwirkung der Töne auf den Geist. (S. Lärm.)

4) Wirkung der Töne in der Musik. (S. Musik.)

5) Warum ein Ton, um hörbar zu sein, sechszehn Schwingungen in der Sekunde machen muß.

Daß ein Ton, um hörbar zu sein, wenigstens 16 Schwingungen in der Sekunde machen muß, scheint daran zu liegen, daß seine Schwingungen dem Gehörnerven mechanisch mitgetheilt werden müssen; indem die Empfindung des Hörens nicht, wie die des Sehens, eine durch bloßen Eindruck auf den Nerven hervorgerufene Erregung ist, sondern erfordert, daß der Nerv selbst hin und her gerissen werde. Dieses muß daher mit einer bestimmten Schnelle und Kürze geschehen, welche ihn nöthigt, kurz umzukehren, im scharfen Zickzack, nicht in gerundeter Biegung. Zudem muß Dies im Innern des Labyrinths und der Schnecke vor sich gehen, weil überall die Knochen der Resonanzboden der Nerven sind; die Lymphe jedoch, welche daselbst den Gehörnerven umgiebt, mildert, als unelastisch, die Gegenwirkung des Knochens. (P. II, 181 fg.)

6) Warum alle Töne des Nachts lauter schallen, als bei Tage. (S. unter Licht: Antagonismus zwischen Licht und Schall.)

II. Der gesellschaftliche Ton.

1) Der sogenannte gute Ton.

Die Gesellschaft hat, um die ächte, d. i. geistige Ueberlegenheit, welche sie nicht verträgt und die auch schwer zu finden ist, zu ersetzen, eine falsche, conventionelle, auf willkürlichen Satzungen beruhende und traditionell unter den höhern Ständen sich fortpflanzende, auch, wie die Parole, veränderliche Ueberlegenheit beliebig angenommen. Diese ist es, was der gute Ton, bon ton, fashionableness genannt wird. Wenn sie jedoch ein Mal mit der ächten in Collision geräth, zeigt sich ihre Schwäche. Zudem, quand le bon ton arrive, le bon sens se retire. (P. I, 447 fg.)

2) Der wahrhaft gute Ton.

Wenn man in der Gesellschaft nur erst den Aberglauben des ritterlichen Ehrenprincips los wäre (vergl. unter Ehre: eine Afterart der Ehre) und an Stelle der nach diesem geltenden Ueberlegenheit die geistige Ueberlegenheit das ihr gebührende Primat erlangte; so würde dies den wahren guten Ton herbeiführen und der wirklich guten Gesellschaft den Weg bahnen, wie sie ohne Zweifel in Athen, Korinth und Rom bestanden hat. Wer von dieser eine Probe wünscht, dem ist die Lectüre des Gastmahls des Xenophon zu empfehlen. (P. I, 407.)

Touristen, s. Nomadenleben.

Tradition, s. Schrift.

Trägheit.

1) Das Gesetz der Trägheit.

Das Gesetz der Trägheit, welches besagt, daß jeder Zustand, mithin sowohl die Ruhe eines Körpers, als auch seine Bewegung jeder Art unverändert, unvermindert, unvermehrt, fortdauern und selbst die endlose Zeit anhalten müsse, wenn nicht eine Ursache hinzutritt, welche sie verändert oder aufhebt, ist ein Korollarium des Gesetzes der Causalität, gehört eben darum zu den Erkenntnissen a priori und ist über allen Zweifel erhaben. (G. 42 fg.) Das Gesetz der Trägheit fließt unmittelbar aus dem der Causalität, ja, ist eigentlich nur dessen Kehrseite. „Jede Veränderung wird durch eine Ursache herbeigeführt" sagt das Gesetz der Causalität; „wo keine Ursache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein" sagt das Gesetz der Trägheit. Daher würde eine Thatsache, die dem Gesetz der Trägheit widerspräche, geradezu auch dem der Causalität, d. h. dem a priori Gewissen, widersprechen und uns eine Wirkung ohne Ursache zeigen. (E. Vorrede XXIV fg.)

Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem, der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit enthalten. Denn was dieses besagt, ist im Grunde, daß die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag; daher sie, für sich und allein, an der Ruhe oder Bewegung eines Körpers nichts ändert. Die absolute Unwirksamkeit der Zeit ist es, die im Mechanischen als Gesetz der Trägheit auftritt. (P. II, 41 fg.)

2) Verwandtschaft der Gewohnheit mit der Trägheit. (S. Gewohnheit.)

Tragödie, s. Trauerspiel.

Transscendent, s. Immanent.

Transscendental.

1) Transscendentale Erkenntniß.

Transscendentale Erkenntniß ist diejenige Erkenntniß, welche das in aller Erfahrung irgend Mögliche vor aller Erfahrung bestimmt und feststellt, eben dadurch aber die Erfahrungswelt überhaupt zu einem bloßen Gehirnphänomen herabsetzt. (G. 44. P. I, 88.) Sie bildet also den apriorischen Theil der menschlichen Erkenntniß und ist mit transscendenter Erkenntniß nicht zu verwechseln. (Vergl. Immanent.)

2) Transscendentalphilosophie.

Transscendentalphilosophie ist die Lehre von dem in unserm erkennenden Bewußtsein enthaltenen Formalen, als einem solchen, und von der dadurch herbeigeführten Beschränkung, vermöge welcher die Erkenntniß der Dinge an sich uns unmöglich ist, indem die Erfahrung nichts, als bloße Erscheinungen liefern kann. Transscendental ist die Philosophie, welche sich zum Bewußtsein bringt, daß die ersten und wesentlichsten Gesetze dieser sich uns darstellenden Welt in unserm Gehirn wurzeln und dieserhalb a priori erkannt werden. (P. I, 88. fg. W. I, 204.) Transscendentalphilosophie ist jede Philosophie, welche davon ausgeht, daß ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand nicht die Dinge seien, sondern allein das menschliche Bewußtsein von den Dingen, welches daher nirgends außer Acht und Rechnung gelassen werden dürfe. (P. II, 9 fg.)

Trauerspiel.

1) Das Trauerspiel als der Gipfel der Dichtkunst.

Das Trauerspiel ist, sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leistung, als der Gipfel der Dichtkunst anzusehen und ist dafür anerkannt. (W. I, 298. Vergl. unter Drama: Drei Stufen des Dramas.)

Es gehört zu den gangbaren **Irrthümern**, daß es leichter sei, eine gute Tragödie, als eine gute Komödie zu schreiben. (P. II, 64.)

2) Tendenz und Wirkung des Trauerspiels.

Die eigenthümliche Tendenz und Wirkung des Trauerspiels ist, durch Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens, im Zuschauer den Geist der Resignation, das Abwenden des Willens vom Leben hervorzurufen. (W. II, 495 fg.) Im Trauerspiel wird uns der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen vorgeführt. Hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit des Daseins und die Aufforderung zur Abwendung von demselben. Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objectität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. (W. I, 298 fg.; II, 493.) Darstellung eines großen Unglücks ist dem Trauerspiel allein wesentlich. (W. I, 300.) Hingegen beruht die Forderung der sogenannten poetischen Gerechtigkeit auf gänzlichem Verkennen des Wesens des Trauerspiels. (S. unter **Gerechtigkeit**: Die poetische Gerechtigkeit.)

Furcht und Mitleid, in deren Erregung Aristoteles den letzten Zweck des Trauerspiels setzt, können nicht Zweck, sondern nur Mittel sein. Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerspiels, der letzte Zweck der absichtlichen Darstellung der Leiden der Menschheit, und ist es mithin auch da, wo diese resignirte Erhebung des Geistes nicht am Helden selbst gezeigt, sondern blos im Zuschauer angeregt wird. (W. II, 495 fg.)

3) Behandlungsart des Trauerspiels.

Die vielen verschiedenen Wege, auf welchen vom Dichter das in der Tragödie darzustellende große Unglück herbeigeführt wird, lassen sich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geschehen durch außerordentliche, an die äußersten Gränzen der Möglichkeit streifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird, wie z. B. Richard III, Jago im „Othello", Franz Moor u. s. w. Es kann ferner geschehen durch blindes Schicksal, d. i. Zufall und Irrthum, wie im König Oedipus des Sophokles, in den Trachinerinnen, überhaupt in den meisten Tragödien der Alten, unter den Neuern in „Romeo und Julie", „Tankred", „Braut von Messina". Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Personen gegen einander, durch die Verhältnisse. Charaktere, wie sie in moralischer Hinsicht gewöhnlich sind, unter Umständen, wie sie häufig eintreten, sind nämlich so gegen einander gestellt, daß ihre Lage sie zwingt, sich gegenseitig, wissend und sehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf einer Seite ganz allein sei. Diese letztere Art ist den beiden andern weit vorzuziehen. Die Ausführung

in dieser letzteren Art hat aber auch die größte Schwierigkeit. Ein vollkommenes Muster dieser Art ist „Clavigo". (W. I, 300 fg.)

4) Worauf das Gefallen am Trauerspiel beruht.

Unser Gefallen am Trauerspiel gehört nicht dem Gefühl des Schönen, sondern dem des Erhabenen an; ja, es ist der höchste Grad dieses Gefühls. Denn, wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Interesse des Willens abwenden, um uns rein anschauend zu verhalten; so wenden wir bei der tragischen Katastrophe uns vom Willen zum Leben selbst ab. Gerade dadurch aber werden wir inne, daß alsdann noch etwas Anderes an uns übrig bleibt, was wir durchaus nicht positiv erkennen können, sondern blos negativ, als Das, was nicht das Leben will. Im Augenblick der tragischen Katastrophe wird uns deutlicher, als jemals, die Ueberzeugung, daß das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir zu erwachen haben. Insofern ist die Wirkung des Trauerspiels analog der des dynamisch Erhabenen, indem es, wie dieses, uns über den Willen und sein Interesse hinaushebt und uns so umstimmt, daß wir am Anblick des ihm geradezu Widerstrebenden Gefallen finden. Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftritt, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehen der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei. Darin besteht der tragische Geist; er leitet demnach zur Resignation hin. (W. II, 493 fg. 722.)

5) Vorzug des in hoher Sphäre spielenden Trauerspiels vor dem bürgerlichen Trauerspiel.

Die Griechen nahmen zu Helden des Trauerspiels durchgängig königliche Personen, die Neuern meistentheils auch. Nun ist zwar das in niedrigerer Sphäre spielende bürgerliche Trauerspiel keineswegs unbedingt zu verwerfen. Personen von großer Macht und Ansehen sind jedoch deswegen zum Trauerspiel die geeignetsten, weil das Unglück, an welchem wir das Schicksal des Menschenlebens erkennen sollen, eine hinreichende Größe haben muß, um dem Zuschauer, wer er auch sei, als furchtbar zu erscheinen. Den bürgerlichen Personen fehlt es an Fallhöhe. (W. II, 498. H. 372.)

6) Vergleichung des Trauerspiels der Alten mit dem der Neuern. (S. die Alten.)

7) Zweck des Chors im Trauerspiel.

Der ästhetische Zweck des Chors im Trauerspiel ist erstlich, daß neben der Ansicht, welche die vom Sturme der Leidenschaften erschütterten Hauptpersonen von den Sachen haben, auch die der ruhigen, antheilslosen Besonnenheit zur Sprache komme, und zweitens, daß die wesentliche Moral des Stücks, welche in concreto die Handlung desselben successive darlegt, zugleich auch als Reflexion über diese, in abstracto, folglich kurz, ausgesprochen werde. (P. 471.)

8) Widerlegung einer modernen Ansicht vom Trauerspiel.

Der „Kampf des Menschen mit dem Schicksal", welchen unsere faden, hohlen, süßlichen, modernen Aesthetiker als das allgemeine Thema des Trauerspiels aufstellen, hat zu seiner Voraussetzung die Freiheit des Willens, diese Marotte aller Ignoranten, und dazu wohl auch noch den kategorischen Imperativ, dessen moralische Zwecke, oder Befehle, dem Schicksale zum Trotz, nun durchgesetzt werden sollen. Jenes vorgebliche Thema des Trauerspiels ist schon darum ein lächerlicher Begriff, weil es der Kampf mit einem unsichtbaren Gegner, einem Kämpen in der Nebelkappe wäre, gegen den daher jeder Schlag ins Leere geführt würde und dem man sich in die Arme würfe, indem man ihm ausweichen wollte. Dazu kommt, daß das Schicksal allgewaltig ist, daher mit ihm zu kämpfen die lächerlichste aller Vermessenheiten wäre. (P. II, 470.)

9) Gegensatz zwischen Trauerspiel und Lustspiel. (S. Lustspiel.)

Traum.

1) Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit.

Nach Kant unterscheidet der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Causalität das Leben vom Traum. Dies ist nicht richtig; denn auch im Traume hängt alles Einzelne eben so nach dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten zusammen, und dieser Zusammenhang bricht blos ab zwischen dem Leben und dem Traume und zwischen den einzelnen Träumen. (W. I, 19.) Auch im Traum, so lange er nicht abbricht, behauptet das Gesetz der Causalität sein Recht, nur daß ihm oft ein unmöglicher Stoff untergeschoben wird. (G. 89.)

Das allein sichere Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit ist kein anderes, als das ganz empirische des Erwachens, durch welches der Causalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und fühlbar abgebrochen wird. (W. I, 19 fg.)

Obwohl aber die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geschieden sind, daß sie in den Zusammenhang der Erfahrung, welcher durch dasselbe stetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen diesen Unterschied bezeichnet; so gehört ja doch eben jener Zusammenhang der Erfahrung (nach dem Satz vom Grunde) schon dem wirklichen Leben als seine Form an, und der Traum hat eben so auch in sich einen Zusammenhang (nach dem Satz vom Grunde) aufzuweisen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurtheilung außerhalb beider an, so findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man ist genöthigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum sei. (W. I, 21. Vergl. unter Leben: Verwandtschaft zwischen Leben und Traum.)

2) Ursache des Eintritts der Träume.

Dem Satz vom Grunde als dem ausnahmslosen Princip der Abhängigkeit und Bedingtheit aller irgend für uns vorhandenen Gegenstände müssen auch die Träume hinsichtlich ihres Eintritts unterworfen sein. Es frägt sich daher, auf welche Weise. Das Charakteristische des Traumes ist die ihm wesentliche Bedingung des Schlafs. Demnach wird der Eintritt, mithin auch der Stoff des Traumes zuvörderst nicht durch äußere Eindrücke auf die Sinne herbeigeführt, von einzelnen Fällen abgesehen, wo bei leichtem Schlummer äußere Sinneseindrücke Einfluß auf den Traum erlangt haben. Aber auch nicht durch die Gedankenassociation werden die Träume herbeigeführt. Denn schon die ersten Traumbilder des Einschlafenden sind stets ohne irgend einen Zusammenhang mit den Gedanken, unter denen er eingeschlafen ist, ja, sie sind diesen auffallend heterogen. Da nun also bei der Entstehung der Träume dem Gehirne sowohl die Erregung von außen, durch die Sinne, als die von innen, durch die Gedanken, abgeschnitten ist; so bleibt nur die Annahme übrig, daß dasselbe irgend eine rein physiologische Erregung dazu, aus dem Innern des Organismus, erhalte. Beim Einschlafen nämlich, als wo die äußern Eindrücke zu wirken aufhören und auch die Regsamkeit der Gedanken im Innern des Sensoriums allmälig erstirbt, da werden jene schwachen, im wachen Zustande nicht wahrgenommenen Eindrücke, die aus dem innern Nervenheerde des organischen Lebens heraufdringen, imgleichen jede geringe Modification des Blutumlaufs, da sie sich den Gefäßen des Gehirns mittheilt, fühlbar. Hier also muß die Ursache der Entstehung und auch die durchgängige nähere Bestimmung jener beim Einschlafen aufsteigenden Traumgestalten liegen, und nicht weniger die der im tiefen Schlaf sich erhebenden, dramatischen Zusammenhang habenden Träume. Wie alle Sinnesnerven sowohl von innen, als von außen zu ihren eigenthümlichen Empfindungen erregt werden können, auf gleiche Weise kann auch das Gehirn durch Reize, die aus dem Innern des Organismus kommen, bestimmt werden, seine Function der Anschauung raumerfüllender Gestalten zu vollziehen; wo dann die so entstandenen Erscheinungen gar nicht zu unterscheiden sein werden von den durch Empfindungen in den Sinnesorganen veranlaßten, welche durch äußere Ursachen hervorgerufen wurden. (P. I, 250 fg. 321.)

3) Der physiologische Vorgang im Gehirn beim Träumen.

Die Art der Verwandtschaft, welche zwischen der Ursache oder Veranlassung des Traumes (jenen schwachen Nachhällen gewisser Vorgänge im Innern des Organismus, welche bis zum Gehirn hinauf dringen) und seinem davon beeinflußten Inhalt stattfindet, bleibt uns ein Geheimniß. Noch räthselhafter aber ist der physiologische Vorgang im Gehirn selbst, worin eigentlich das Träumen besteht. Der Schlaf nämlich ist die Ruhe des Gehirns, der Traum dennoch eine gewisse

Thätigkeit desselben; sonach müssen wir, damit kein Widerspruch entstehe, jene für eine nur relative und diese für eine irgendwie limitirte und nur partielle erklären. In welchem Sinne nun sie dieses sei, ob den Theilen des Gehirns, oder dem Grad seiner Erregung, oder der Art seiner innern Bewegung nach, und wodurch eigentlich sie sich vom wachen Zustande unterscheide, wissen wir nicht. (P. I, 252 fg.)

Folgende Hypothese hat große Wahrscheinlichkeit. Da das Gehirn während des Schlafs seine Anregung zur Anschauung räumlicher Gestalten von innen, statt, wie beim Wachen, von außen erhält; so muß diese Einwirkung dasselbe in einer, der gewöhnlichen, von den Sinnen kommenden, entgegengesetzten Richtung treffen. In Folge hievon nimmt nun auch seine ganze Thätigkeit, also die innere Vibration oder Wallung seiner Fibern, eine der gewöhnlichen entgegengesetzte Richtung, geräth gleichsam in eine antiperistaltische Bewegung. Statt daß sie nämlich sonst in der Richtung der Sinneseindrücke, also von den Sinnesnerven zum Innern des Gehirns vor sich geht, wird sie jetzt in umgekehrter Richtung und Ordnung, dadurch aber mitunter von andern Theilen, vollzogen, so daß jetzt zwar wohl nicht die untere Gehirnfläche, statt der oberen, aber vielleicht die weiße Marksubstanz, statt der grauen Kortikalsubstanz, und vice versa fungiren muß. Das Gehirn arbeitet also jetzt wie umgekehrt. Durch diese Hypothese läßt sich die so merkwürdige Lebendigkeit und Leibhaftigkeit der Traumanschauung begreiflich machen, nämlich daraus, daß die aus dem Innern kommende und vom Centro ausgehende Anregung der Gehirnthätigkeit, welche eine der gewöhnlichen Richtung entgegengesetzte befolgt, endlich ganz durchdringt, also zuletzt sich bis auf die Nerven der Sinnesorgane erstreckt, welche nunmehr von innen, wie sonst von außen erregt, in wirkliche Thätigkeit gerathen. (P. I, 265 fg.)

Weil bei diesem Hergang die Sinnesnerven das Letzte sind, was in Thätigkeit geräth; so kann es kommen, daß diese erst angefangen hat und noch im Gange ist, wenn das Gehirn bereits aufwacht, d. h. die Traumanschauung mit der gewöhnlichen vertauscht. Alsdann werden wir, so eben erwacht, etwa Töne, z. B. Stimmen, Klopfen an der Thür u. s. w. mit einer Deutlichkeit und Objectivität, die es der Wirklichkeit vollkommen und ohne Abzug gleichthut, vernehmen. (P. I, 267.)

4) Das Traumorgan.

Für das den Träumen zu Grunde liegende Vermögen zur anschaulichen Vorstellung raumerfüllender Gegenstände und zum Vernehmen und Verstehen von Stimmen jeder Art, Beides ohne die äußere Anregung der Sinnesempfindungen, wäre die bezeichnendste Benennung der von den Schotten für eine besondere Art seiner Aeußerung gewählte Ausdruck second sight, das zweite Gesicht. Denn die Fähigkeit zu träumen ist in der That ein zweites, nämlich nicht, wie das erste, durch die äußern Sinne vermitteltes Anschauungsvermögen. Da jedoch

der Ausdruck zweites Gesicht bereits eine besondere Art der Aeußerung des genannten Vermögens bezeichnet, so bleibt für die Bezeichnung der ganzen Gattung keine passendere Benennung übrig, als die des Traumorgans, als welche die ganze in Rede stehende Anschauungsweise durch diejenige Aeußerung derselben bezeichnet, die Jedem bekannt und geläufig ist. (P. I, 253 fg.)

Das Traumorgan ist das selbe mit dem Organ des wachen Bewußtseins und Anschauens der Außenwelt, nur gleichsam vom andern Ende angefaßt und in umgekehrter Ordnung gebraucht. (P. I, 266. Vergl.: Der physiologische Vorgang im Gehirn beim Träumen.) Das Traumorgan ist es, wodurch die somnambule Anschauung, das Hellsehen, das zweite Gesicht und die Visionen jeder Art vollzogen werden. (P. I, 267.)

Die Erfahrung lehrt, daß die Function des Traumorgans, welche in der Regel den leichteren, gewöhnlichen, oder aber den tiefern, magnetischen Schlaf zur Bedingung ihrer Thätigkeit hat, ausnahmsweise auch bei wachem Gehirn zur Ausübung gelangen kann. Alsdann stehen Gestalten vor uns, die denen, welche durch die Sinne ins Gehirn kommen, so täuschend gleichen, daß sie mit diesen verwechselt und dafür gehalten werden, bis sich ergiebt, daß sie nicht Glieder des Zusammenhangs der Erfahrung sind. Einer so sich darstellenden Gestalt nun wird, je nach Dem, worin sie ihre entferntere Ursache hat, der Name einer Hallucination, einer Vision, eines zweiten Gesichts, oder einer Geistererscheinung zukommen. Denn ihre nächste Ursache muß allemal im Innern des Organismus liegen. (P. I, 290 fg.)

5) Unterschied zwischen Träumen und Phantasiebildern.

Die Träume für bloße Phantasiebilder ausgeben zu wollen, zeugt von Mangel an Besinnung; denn offenbar sind sie von diesen verschieden. Phantasiebilder sind schwach, matt, unvollständig, einseitig und so flüchtig, daß man das Bild eines Abwesenden kaum einige Sekunden gegenwärtig zu erhalten vermag, und sogar das lebhafteste Spiel der Phantasie hält keinen Vergleich aus mit jener handgreiflichen Wirklichkeit, die der Traum uns vorführt. Unsere Darstellungsfähigkeit im Traum übertrifft die unserer Einbildungskraft himmelweit; jeder anschauliche Gegenstand hat im Traum eine Wahrheit, Vollendung, consequente Allseitigkeit bis zu den zufälligsten Eigenschaften herab, wie die Wirklichkeit selbst, von der die Phantasie himmelweit entfernt bleibt. Es ist ganz falsch, dies daraus erklären zu wollen, daß die Bilder der Phantasie durch den gleichzeitigen Eindruck der realen Außenwelt gestört und geschwächt würden; denn auch in der tiefsten Stille der Nacht vermag die Phantasie nichts der objectiven Anschaulichkeit und Leibhaftigkeit des Traumes irgend nahe Kommendes hervorzubringen. Zudem sind die Phantasiebilder stets durch die Gedankenassociation oder durch Motive herbeigeführt und vom Bewußtsein ihrer Willkürlichkeit

begleitet. Der Traum hingegen steht da als ein völlig Fremdes, sich, wie die Außenwelt, ohne unser Zuthun, ja wider unsern Willen Aufdringendes. Dies Alles beweist, daß der Traum eine ganz eigenthümliche Function unsers Gehirns und durchaus verschieden ist von der bloßen Einbildungskraft und ihrer Rumination. (P. I, 244—246.)

Da wir im Traume selbst noch uns abwesende Dinge durch die Phantasie vorstellen, die Phantasie also während des Traumes noch disponibel ist, so kann sie nicht selbst das Medium oder Organ des Traumes sein. (P. I, 246.)

Das Phantasiebild (im Wachen) ist immer blos im Gehirn; denn es ist nur die, wenn auch modificirte Reminiscenz einer früheren, materiellen, durch die Sinne geschehenen Erregung der anschauenden Gehirnthätigkeit. Das Traumgesicht hingegen ist nicht blos im Gehirn, sondern auch in den Sinnesnerven und ist entstanden in Folge einer materiellen, gegenwärtig wirksamen, aus dem Innern kommenden und das Gehirn durchdringenden Erregung derselben. (P. I, 266.)

6) Aehnlichkeit des Traumes mit dem Wahnsinn.

Was das träumende Bewußtsein vom wachen hauptsächlich unterscheidet, ist der Mangel an Gedächtniß, oder vielmehr an zusammenhängender, besonnener Rückerinnerung. Wir träumen uns in wunderliche, ja unmögliche Lagen und Verhältnisse, ohne daß es uns einfiele, nach den Relationen derselben zum Abwesenden und den Ursachen ihres Eintritts zu forschen; wir vollziehen ungereimte Handlungen, weil wir des ihnen Entgegenstehenden nicht eingedenk sind. Wir träumen uns in vergangene Zeiten zurück, weil alle seitdem eingetretenen Veränderungen und Umgestaltungen vergessen sind. Auf diesem Mangel an Gedächtniß beruht eben die Aehnlichkeit des Traumes mit dem Wahnsinn, welcher im Wesentlichen auf eine gewisse Zerrüttung des Erinnerungsvermögens zurückzuführen ist. (Vergl. Wahnsinn.) Von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich daher der Traum als ein kurzer Wahnsinn, der Wahnsinn als ein langer Traum bezeichnen. (P. I, 246.)

Es giebt keine Geisteskraft, die sich im Traume nie thätig erwiese; dennoch zeigt der Verlauf desselben, wie auch unser eigenes Benehmen darin, oft außerordentlichen Mangel an Urtheilskraft, imgleichen an Gedächtniß. (P. I, 253.)

7) Das Wahrträumen.

Nicht immer sind die Gegenstände des Traumes illusorisch; denn es giebt auch einen Zustand, in welchem wir zwar schlafen und träumen, jedoch eben nur die uns umgebende Wirklichkeit selbst träumen. Dieser Zustand ist vom Wachen viel weniger zu unterscheiden, als der gewöhnliche Traum. Beim Erwachen aus einem Traum dieser Art geht blos eine subjective Veränderung mit uns vor, welche darin besteht, daß wir plötzlich eine Umwandlung des Organs unserer Wahr-

nehmung spüren. Diese Art des Träumens ist Das, was man **Schlafwachen** genannt hat; nicht etwa, weil es ein Mittelzustand zwischen Schlafen und Wachen ist, sondern weil es als ein Wachwerden im Schlafe selbst bezeichnet werden kann. Es wäre besser ein **Wahrträumen** zu nennen.

Diese Art des Träumens, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, daß man die nächste gegenwärtige Wirklichkeit träumt, erhält bisweilen eine Steigerung dadurch, daß der Gesichtskreis des Träumenden sich über die nächste Umgebung hinaus erweitert. Belege des Wahrträumens sind die Wahrnehmungen der Nachtwandler und der Somnambulen jeder Art. (P. I, 254—265.)

Das Wahrträumen, welches schon im gewöhnlichen nächtlichen Schlaf eintreten kann, erstreckt sich in seltenern Fällen schon über die gegenwärtige nächste Umgebung hinaus, nämlich bis jenseits der nächsten Scheidewände. Diese Erweiterung des Gesichtskreises kann nun aber auch sehr viel weiter gehen und zwar nicht nur dem Raum, sondern sogar der Zeit nach. Den Beweis davon geben uns die hellsehenden Somnambulen, welche, in der Periode der höchsten Steigerung ihres Zustandes, jeden beliebigen Ort, auf den man sie hinlenkt, sofort in ihre anschauende Traumwahrnehmung bringen und die Vorgänge daselbst richtig angeben können, bisweilen aber sogar vermögen, das noch gar nicht Vorhandene, sondern noch im Schooße der Zukunft Liegende vorher zu verkündigen. Denn alles Hellsehen ist durchaus nichts Anderes, als ein **Wahrträumen**. (P. I, 267 fg.)

8) **Die prophetischen Träume.**

Das anhaltende und zusammenhängende Wahrträumen, welches durch den somnambulen Schlaf möglich wird, weil dieser ein ungleich tieferer, vollkommnerer, als der gewöhnliche ist, und deshalb das Traumorgan zur Entwicklung seiner ganzen Fähigkeit gelangen läßt, findet wahrscheinlich bisweilen auch im gewöhnlichen Schlafe Statt, aber gerade nur dann, wann er so tief ist, daß wir nicht unmittelbar aus ihm erwachen. Die Träume, aus denen wir erwachen, sind hingegen die des leichtern Schlafes; sie sind aus blos somatischen, dem eigenen Organismus angehörigen Ursachen entsprungen, daher ohne Beziehung zur Außenwelt. Daß es jedoch hievon Ausnahmen giebt, beweisen die Träume, welche die unmittelbare Umgebung des Schlafenden darstellen. Jedoch auch von Träumen, die das in der Ferne Geschehende, ja das Zukünftige verkündigen, giebt es ausnahmsweise eine Erinnerung, und zwar hängt diese davon ab, daß wir unmittelbar aus einem solchen Traum erwachen. Am öftersten bewähren sich als prophetisch solche Träume, welche sich auf den Gesundheitszustand des Träumenden beziehen. Nächstdem werden auch äußere Unfälle, wie Feuersbrünste, Pulverexplosionen, Schiffbrüche, besonders aber Todesfälle, bisweilen durch Träume angekündigt. Zur Zurückführung der prophetischen Träume auf ihre nächste Ursache bietet sich uns der Umstand dar, daß

sowohl vom natürlichen, als auch vom magnetischen Somnambulismus und seinen Vorgängen bekanntlich keine Erinnerung im wachen Bewußtsein Statt findet, wohl aber bisweilen eine solche in die Träume des natürlichen, gewöhnlichen Schlafes, deren man sich nachher wachend erinnert, übergeht; so daß alsdann der Traum das Verbindungsglied, die Brücke wird zwischen dem somnambulen und dem wachen Bewußtsein. Diesem also gemäß müssen wir die prophetischen Träume zuvörderst Dem zuschreiben, daß im tiefen Schlafe das Träumen sich zu einem somnambulen Hellsehen steigert. Da nun aber aus Träumen dieser Art in der Regel kein unmittelbares Erwachen und eben deshalb keine Erinnerung Statt findet; so sind die, eine Ausnahme hievon machenden und also das Kommende unmittelbar und sensu proprio vorbildenden Träume, welche (von Artemidoros im Oneirokritikon) die theorematischen genannt werden, die allerseltensten. Hingegen wird öfter von einem Traume solcher Art, wenn sein Inhalt dem Träumenden sehr angelegen ist, dieser sich eine Erinnerung dadurch zu erhalten im Stande sein, daß er sie in den Traum des leichtern Schlafes, aus dem sich unmittelbar erwachen läßt, hinübernimmt; jedoch kann dieses alsdann nicht unmittelbar, sondern nur mittelst Uebersetzung des Inhalts in eine Allegorie geschehen, in deren Gewand gehüllt nunmehr der ursprüngliche, prophetische Traum ins wachende Bewußtsein gelangt, wo er folglich dann noch der Auslegung, Deutung bedarf. Dies also ist die andere und häufigere Art der fatidiken Träume, die allegorische. (P. I, 268—271.)

9) Unterschied zwischen dem Traum und den ihm verwandten Erscheinungen.

Traum, somnambules Wahrnehmen, Hellsehen, Vision, Zweites Gesicht und Geistersehen sind nahe verwandte Erscheinungen. Das Gemeinsame derselben ist, daß wir, ihnen verfallen, eine sich objectiv darstellende Anschauung durch ein ganz anderes Organ, als im gewöhnlichen wachen Zustande, erhalten; nämlich nicht durch die äußern Sinne, dennoch aber ganz genau und eben so, wie mittelst dieser. Was sie hingegen von einander unterscheidet, ist die Verschiedenheit ihrer Beziehung zu der durch die Sinne wahrnehmbaren, empirisch-realen Außenwelt. Diese nämlich ist beim Traum in der Regel gar keine und sogar bei den seltenen fatidiken Träumen doch meistens nur eine mittelbare und entfernte, sehr selten eine directe. Hingegen ist jene Beziehung bei der somnambulen Wahrnehmung und dem Hellsehen, wie auch beim Nachtwandeln, eine unmittelbare und ganz richtige, bei der Vision und dem Geistersehen eine problematische. (P. I, 289 fg.)

Was den gewöhnlichen, nächtlichen Traum vom Hellsehen, oder dem Schlafwachen überhaupt, unterscheidet, ist erstlich die Abwesenheit des dem letztern eigenthümlichen, als Wahrträumen sich kundgebenden Verhältnisses zur Außenwelt, also zur Realität (vergl. Wahrträumen); und zweitens, daß sehr oft eine Erinnerung von ihm ins Wachen

übergeht, während aus dem somnambulen Schlaf eine solche nicht stattfindet. (P. I, 268.)

Traumdeutung.

Der keineswegs zufällige, oder angekünstelte, sondern dem Menschen natürliche Hang, über die Bedeutung gehabter Träume zu grübeln, hat seinen Grund in dem Glauben, daß es prophetische, fatidike Träume giebt, und daß die in das Gewand der Allegorie gehüllten Träume von dieser Art seien. (Vergl. unter Traum: Die prophetischen Träume.) Aus diesem Hange entsteht nun, wenn er gepflegt und methodisch ausgebildet wird, die Oneiromantik. Allein diese fügt die Voraussetzung hinzu, daß die Vorgänge im Traume eine feststehende, ein für alle Mal geltende Bedeutung hätten, über welche sich daher ein Lexikon machen ließe. Solches ist aber nicht der Fall. Vielmehr ist die Allegorie dem jedesmaligen Object und Subject des dem allegorischen Traume zum Grunde liegenden theorematischen Traumes eigens und individuell angepaßt. Daher eben ist die Auslegung der allegorischen fatidiken Träume größtentheils so schwer, daß wir sie meistens erst, nachdem ihre Verkündigung eingetroffen ist, verstehen, dann aber die ganz eigenthümliche, dem Träumenden sonst völlig fremde, dämonische Schalkhaftigkeit des Witzes, mit welchem die Allegorie angelegt und ausgeführt worden, bewundern müssen. (P. I, 271 fg.)

Treue. Treulosigkeit, s. unter Lüge: Vertragsbruch, Betrug und Verrath.

Triebfedern.

1) Die drei Grundtriebfedern der menschlichen Handlungen. (S. Handlung.)

2) Antimoralische Triebfedern. (S. Moralisch. Moralität.)

3) Die allein ächte moralische Triebfeder. (S. Mitleid, und: Moralisch. Moralität.)

Tropen.

Daß nicht nur alle Evidenz, sondern auch alles wahre und ächte Verständniß der Dinge anschaulich ist, dies bezeugen schon die unzähligen tropischen Ausdrücke in allen Sprachen, als welche sämmtlich Bestrebungen sind, alles Abstracte auf ein Anschauliches zurückzuführen. (P. II, 50.)

Tugend. Tugendhaft.

1) Verschiedenheit des antiken und des christlichen Begriffes der Tugend.

Die Alten verstanden unter Tugend, virtus, αρετη, jede Trefflichkeit, jede an sich selbst lobenswerthe Eigenschaft, sie mochte moralisch,

oder intellectuell, ja, allenfalls blos körperlich sein. Nachdem aber das Christenthum die Grundtendenz des Lebens als eine moralische nachgewiesen hatte, wurden unter dem Begriff der Tugend nur noch die moralischen Vorzüge gedacht. Inzwischen findet man den frühern Sprachgebrauch noch bei den älteren Latinisten, wie auch im Italienischen, wo ihn zudem der bekannte Sinn des Wortes virtuoso bezeugt. — Hieraus erklärt es sich, warum in der Ethik der Alten von Tugenden und Lastern geredet wird, welche in der unserigen keine Stelle finden. (P. II, 220 fg.)

2) Quelle der ächten Tugend.

Durch begriffliche Moral und abstracte Erkenntniß überhaupt kann keine ächte Tugend bewirkt werden; sondern diese muß aus der intuitiven Erkenntniß entspringen, welche im fremden Individuo das selbe Wesen erkennt, wie im eigenen. (W. I, 434. Vergl. unter Individuation: Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatz zu der es durchschauenden.)

Die ächte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmuth gehen zwar von Erkenntniß aus, aber nicht von abstracter Erkenntniß, sondern von unmittelbarer, intuitiver, die nicht wegzuräsonniren und nicht anzuräsonniren ist, von einer Erkenntniß, die, eben weil sie nicht abstract ist, sich auch nicht mittheilen läßt, sondern Jedem selbst aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Thaten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen. (W. I, 437; II, 83. — Vergl. unter Anschauung: Bedeutung der Anschauung für die Erkenntniß u. s. w.)

Mit der Forderung Kant's, daß jede tugendhafte Handlung aus reiner überlegter Achtung vor dem Gesetz und nach dessen abstracten Maximen, kalt und ohne, ja gegen alle Neigung geschehen solle, ist es gerade so, wie wenn behauptet würde, jedes ächte Kunstwerk müsse durch wohl überlegte Anwendung ästhetischer Regeln entstehen. Eines ist so verkehrt, wie das Andere. Man wird sich endlich entschließen müssen einzusehen, was auch der christlichen Lehre von der Gnadenwahl den Ursprung gab (vergl. Gnadenwahl), daß, der Hauptsache und dem Innern nach, die Tugend gewissermaßen, wie der Genius, angeboren ist. (W. I, 624. E. 250 fg.)

3) Unlehrbarkeit der Tugend.

Gienge die Tugend aus der abstracten, durch Worte mittheilbaren Erkenntniß hervor, so ließe sie sich lehren und es ließe sich Jeder, der diese Lehre faßt, ethisch bessern. So ist es aber keineswegs. Vielmehr kann man so wenig durch ethische Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zu Stande bringen, als alle Aesthetiken je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Wesen der Tugend ist der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunst ist, und kann

nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienste bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beschlossenen leisten. Velle non discitur. (W. I, 434 fg. 624 fg. E. 249 fg.)

4) Werth der Grundsätze für die Tugend. (S. Grundsätze.)

5) Verhältniß der Glücksäligkeit zu der Tugend. (S. Glücksäligkeit.)

6) Unterschied zwischen Tugendhaft und Vernünftig.

Vernünftig hat man zu allen Zeiten den Menschen genannt, der sich nicht durch die anschaulichen Eindrücke, sondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt, und der daher stets überlegt, consequent und besonnen zu Werke geht. Ein solches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber implicirt dieses Rechtschaffenheit und Menschenliebe. Vielmehr kann man höchst vernünftig, also überlegt, besonnen, consequent, planvoll und methodisch zu Werke gehen, dabei aber doch die eigennützigsten, ungerechtesten, sogar ruchlosesten Maximen befolgen. Vernünftig und lasterhaft lassen sich sehr wohl vereinigen, ja, erst durch ihre Vereinigung sind große, weitgreifende Verbrechen möglich. Ebenso besteht Unvernünftig und Edelmüthig sehr wohl zusammen, z: B. wenn ich heute dem Dürftigen gebe, was ich selbst morgen noch dringender, als er, bedürfen werde. (E. 149 fg. W. I, 612.)

Vor Kant ist es keinem Menschen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identificiren, sondern man hat beide vollkommen unterschieden und auseinander gehalten. Das Eine beruht auf der Art der Motivation, das Andere auf der Verschiedenheit der Grundmaximen. Blos nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entspringen sollte, hat man Tugendhaft und Vernünftig identificirt. (E. 150.)

7) Die Kardinaltugenden. (S. Kardinaltugenden.)

8) Uebergang von der Tugend zur Askese. (S. Askese.)

Tugendpflichten, s. unter Pflicht: Kritik des Gegensatzes zwischen Rechts- und Tugendpflichten.

U.

Uebel.

1) Bedeutung des Wortes. (S. Böse.)

2) Positivität des Uebels.

Es giebt keine größere Absurdität, als die der meisten metaphysischen Systeme, welche das Uebel für etwas Negatives erklären, während es gerade das Positive, das sich selbst fühlbar Machende ist. Besonders stark ist hierin Leibnitz, welcher in seiner Theodicee die Sache durch ein handgreifliches und erbärmliches Sophisma zu erhärten bestrebt ist. (P. II, 312 fg.)

3) Uebel und Schuld. (S. unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.)

4) Widerstreit des Uebels gegen den Optimismus, Theismus und Pantheismus. (S. Optimismus, Theismus und Pantheismus.)

5) Das Uebel, das Böse und der Tod als das punctum pruriens der Metaphysik.

Das Böse, das Uebel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualificiren und erhöhen; nicht blos, daß die Welt vorhanden, sondern noch mehr, daß sie eine so trübsälige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skepticismus, noch durch Kriticismus beschwichtigen läßt. (W. II, 190.)

Uebelwollen, s. unter Moralisch: Antimoralische Triebfedern.

Ueberlegenheit, s. Superiorität.

Ueberlegung.

Was die Leute gemeiniglich das Schicksal nennen, sind meistens nur ihre eigenen dummen Streiche. Man kann daher nicht genugsam die schöne Stelle im Homer (Il. XXIII, 313 ff.) beherzigen, wo er die μητις, d. i. die kluge Ueberlegung, empfiehlt. (P. I, 505.)

Uebernatürlich, s. Natürlich.

Ueberredungskunst, s. Rhetorik.

Uebersetzungen.

1) Worauf das Mangelhafte aller Uebersetzungen beruht.

Nicht für jedes Wort einer Sprache findet sich in jeder andern das genaue Aequivalent, also sind nicht sämmtliche Begriffe, welche durch die Worte einer Sprache bezeichnet werden, genau dieselben, welche die der andern ausdrücken; sondern oft sind es blos ähnliche und verwandte, jedoch durch irgend eine Modification verschiedene Begriffe. Bisweilen fehlt in einer Sprache das Wort für einen Begriff, während es sich in den meisten andern findet. Bisweilen auch drückt eine fremde Sprache einen Begriff mit einer Nüance aus, welche unsere eigene ihm nicht giebt. Auf dieser Verschiedenheit der Sprachen beruht das nothwendig Mangelhafte aller Uebersetzungen. Fast nie kann man irgend eine charakteristische, prägnante, bedeutsame Periode aus einer Sprache in die andere so übertragen, daß sie genau und vollkommen dieselbe Wirkung thäte. Sogar in bloßer Prosa wird die allerbeste Uebersetzung sich zum Original höchstens so verhalten, wie zu einem gegebenen Musikstück dessen Transposition in eine andere Tonart. Daher bleibt jede Uebersetzung todt und ihr Stil gezwungen, steif, unnatürlich; oder aber sie wird frei, d. h. begnügt sich mit einem à peu près, ist also falsch. Eine Bibliothek von Uebersetzungen gleicht einer Gemäldegallerie von Kopien. (P. II, 601.)

2) Unübersetzbarkeit der Gedichte.

Poesie ist ihrer Natur nach unübersetzbar. (P. II, 425.) Gedichte kann man nicht übersetzen, sondern blos umdichten, welches allezeit mißlich ist. (P. II, 603.)

3) Werth der deutschen Uebersetzungen der Schriftsteller des Alterthums.

Für griechische und lateinische Autoren sind deutsche Uebersetzungen gerade so ein Surrogat, wie Cichorien für Kaffee, und zudem darf man auf ihre Richtigkeit sich durchaus nicht verlassen. (P. II, 522. 602.)

4) Gegen die ihren Autor berichtigenden und bearbeitenden Uebersetzungen.

Zu den Männern in der Litteratur, denen es mit nichts Ernst ist, als mit ihrer werthen Person, die sie allein geltend machen wollen, gehören auch die Uebersetzer, welche ihren Autor zugleich berichtigen und bearbeiten, welches impertinent ist. Schreibe du selbst Bücher, welche des Uebersetzens werth sind und laß Anderer Werke wie sie sind. (W. II, 539.)

Uebervölkerung, der Erde.

Das Gesetz der Sterblichkeit (vergl. Sterblichkeit) bürgt dafür, daß die Zunahme der Bevölkerung nicht bis zu einer eigentlichen

Uebervölkerung der Erde gehen könne, einem Uebel, dessen Entsetzlichkeit die lebhafteste Phantasie sich kaum auszumalen vermag. Nämlich dem erwähnten Gesetze zufolge würde, nachdem die Erde so viel Menschen erhalten hätte, als sie zu ernähren höchstens fähig ist, die Fruchtbarkeit des Geschlechts unterdessen bis zu dem Grade abgenommen haben, daß sie knapp ausreichte, die Sterbefälle zu ersetzen, wonach alsdann jede zufällige Vermehrung dieser die Bevölkerung wieder unter das Maximum zurückbringen würde. (P. II, 162 und 166.)

Ueberwältigung, des Niedrigeren in der Natur durch das Höhere, s. Generatio aequivoca.

Umgang.

1) Verschiedenes Verhalten des sich seines Werthes Bewußten und des Philisters im Umgang.

Nichts macht im Umgang so zuvorkommend gegen Andere, als das Bewußtsein eigenen Werthes; mit diesem fürchten wir nicht zurückgestoßen zu werden; denn, wenn es geschieht, so empfinden wir dadurch keine Kränkung, in der beruhigenden Gewißheit, daß nur die Eingeschränktheit des Zurückstoßenden daran Schuld ist.

Der Philister hingegen, der sich eigenes Werthes nicht bewußt ist, ist, wie aus dem Gesagten von selbst folgt, circumspect und politisch in seinen Avancen. (H. 453.)

2) Mittel zum Ertragen der Menschen im Umgang. (S. unter Geduld: Mittel zur Erlangung der Geduld.)

3) Woraus Ueberlegenheit im Umgang erwächst.

Die Menschen gleichen darin den Kindern, daß sie unartig werden, wenn man sie verzieht; daher man gegen keinen zu nachgiebig und liebreich sein darf. Besonders den Gedanken, daß man ihrer benöthigt sei, können die Menschen schlechterdings nicht vertragen; Uebermuth und Anmaßung wird sein unzertrennliches Gefolge. Bei Einigen entsteht er in gewissem Grade schon dadurch, daß man sich mit ihnen abgiebt, etwa oft, oder auf eine vertrauliche Weise mit ihnen spricht. Daher taugen so Wenige zum irgend vertrauteren Umgang, und soll man sich besonders hüten, sich nicht mit niedrigen Naturen gemein zu machen. Faßt nun aber gar Einer den Gedanken, er sei mir viel nöthiger, als ich ihm; da ist es ihm sogleich, als hätte ich ihm etwas gestohlen. Ueberlegenheit im Umgang erwächst allein daraus, daß man den Andern in keiner Art und Weise bedarf und dies sehen läßt. Wer nicht achtet, wird geachtet, sagt ein feines italienisches Sprichwort. (P. I, 479 fg.)

4) Verhaltungsregel gegen Die, welche uns im Umgang Unangenehmes oder Aergerliches erweisen.

Hat Einer, mit dem wir in Umgang stehen, uns etwas Unangenehmes, oder Aergerliches erzeigt; so haben wir uns nur zu fragen,

ob er uns so viel werth sei, daß wir das Nämliche, auch noch etwas verstärkt, uns nochmals und öfter wollen gefallen lassen, oder nicht. (Vergeben und Vergessen heißt gemachte kostbare Erfahrungen zum Fenster hinaus werfen.) Im bejahenden Fall wird nicht viel darüber zu sagen sein, weil das Reden wenig hilft; wir müssen also die Sache, mit oder ohne Ermahnung, hingehen lassen. Im verneinenden Falle hingegen haben wir sogleich und auf immer mit ihm zu brechen. Denn, da der Charakter incorrigibel ist, so wird er, vorkommenden Falles, ganz das Selbe, oder das völlig Analoge, wieder thun. Daher auch ist, sich mit einem Freunde, mit dem man gebrochen hatte, wieder auszusöhnen, eine Schwäche, die man zu büßen hat. (P. I, 482 fg.)

5) Nutzen der Höflichkeit und der Verschwiegenheit im Umgang. (S. Höflichkeit und Verschwiegenheit.)

Unbefangenheit, s. unter Lebensalter: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.

Unbegreiflichkeit.

Die Begreiflichkeiten liegen alle im Gebiete der Vorstellung; sie sind die Verknüpfung einer Vorstellung mit der andern. Die Unbegreiflichkeiten treten ein, sobald man an das Gebiet des Willens stößt, d. h. sobald der Wille unmittelbar in die Vorstellung eintritt. Organismus, Vegetation, Krystallisation, jede Naturkraft, — sie bleiben unbegreiflich, weil der Wille sich hier unmittelbar kund macht. (H. 336. Vergl. Naturkraft.)

Unbestand, der Dinge.

Man sollte beständig die Wirkung der Zeit und die Wandelbarkeit der Dinge vor Augen haben und daher bei Allem, was jetzt stattfindet, sofort das Gegentheil davon imaginiren, also im Glücke das Unglück, in der Freundschaft die Feindschaft, im schönen Wetter das schlechte, in der Liebe den Haß, und so auch umgekehrt, sich lebhaft vergegenwärtigen. Das würde eine bleibende Quelle wahrer Weltklugheit abgeben. Aber vielleicht ist zu keiner Erkenntniß die Erfahrung so unerläßlich, wie zur richtigen Schätzung des Unbestandes und Wechsels der Dinge. Daß die Menschen den einstweiligen Zustand der Dinge, oder die Richtung ihres Laufes, in der Regel für bleibend halten, kommt daher, daß sie die Wirkungen vor Augen haben, aber die Ursachen nicht verstehen, diese es jedoch sind, welche den Keim der künftigen Veränderungen in sich tragen. (P. I, 500 fg.)

Unbewußte, das.

1) Gegensatz des Bewußten und Unbewußten. (S. unter Bewußtsein: Das Bewußte im Gegensatze zum Unbewußten.)

2) Das Unbewußte des Instincts. (S. Instinct.)

3) Das Unbewußte des Genies. (S. unter Genie: Instinctartige Nothwendigkeit des Wirkens des Genies.)

4) Das Unbewußte im Handeln. (S. unter Grundsätze: Unbewußte Grundsätze.)

5) Das Unbewußte im Wissen. (S. unter Schließen, Schluß: Wirkung des Schlusses.)

6) Unbewußtes Wirken alles Aechten und Ursprünglichen. (S. Aecht.)

7) Die unbewußte Weisheit im Lebenslauf des Einzelnen. (S. Lebenslauf.)

Undank.

Der böse Charakter vertraut in der Noth nicht auf den Beistand Anderer; ruft er ihn an, so geschieht es ohne Zuversicht; erlangt er ihn, so empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit, weil er ihn kaum anders, denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn sein eigenes Wesen im fremden wieder zu erkennen, ist er selbst dann noch unfähig, nachdem es von dort aus sich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Diese moralische Isolation, in der er sich wesentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen. (E. 272.)

Undeutlichkeit.

1) Undeutlichkeit des gesammten Denkens der schlechten Köpfe. (S. unter Denken: Qualität und Schnelligkeit des Denkens.)

2) Undeutlichkeit der Darstellung.

Undeutlichkeit der Darstellung entspringt immer aus Undeutlichkeit des eigenen Verstehens und Durchdenkens. (P. I, 11.)

Undurchdringlichkeit.

1) Die Undurchdringlichkeit als apriorische Eigenschaft der Materie. (S. unter Materie: Die reine Materie und ihre apriorischen Bestimmungen.)

2) Gegensatz zwischen der Undurchdringlichkeit und den andern Wirkungsarten der Körper.

Was man die Raumerfüllung oder die Undurchdringlichkeit nennt und als das wesentliche Merkmal des Körpers (d. i. des Materiellen) angiebt, ist blos diejenige Wirkungsart, welche allen Körpern ohne

Ausnahme zukommt, nämlich die mechanische. Diese Allgemeinheit, vermöge deren sie zum Begriff eines Körpers gehört und aus diesem Begriff a priori folgt, daher auch nicht weggedacht werden kann, ohne ihn selbst aufzuheben, ist es allein, die sie vor andern Wirkungsarten, wie die elektrische, die chemische, die leuchtende, die wärmende, auszeichnet. (W. II, 55 fg.)

3) Zusammenhang der Undurchdringlichkeit und Schwere. (S. Attractions- und Repulsionskraft.)

4) Die Undurchdringlichkeit als Aeußerung einer positiven Kraft.

Die Undurchdringlichkeit ist nicht eine blos negative Eigenschaft, sondern die Aeußerung einer positiven Kraft. (P. I, 81.)

Unendliche, das.

1) Bedeutung des Gegensatzes zwischen dem Endlichen und Unendlichen. (S. Endlich.)

2) Was im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen liegt.

Es ist schon Lehre des Aristoteles, daß ein Unendliches nie actu, d. h. wirklich und gegeben sein könne, sondern blos potentia. Das Unendliche, sowohl der Welt im Raum, als in der Zeit und in der Theilung, ist nach ihm nie vor dem Regressus, oder Progressus, sondern in demselben. Diese Wahrheit liegt schon im richtig gefaßten Begriff des Unendlichen. Man mißversteht sich also selbst, wenn man das Unendliche, welcher Art es auch sei, als ein objectiv Vorhandenes und Fertiges, und unabhängig vom Regressus zu denken vermeint. (W. I, 593.)

Unergründliche, das.

Wenn wir irgend ein Naturwesen, z. B. ein Thier, in seinem Dasein, Leben und Wirken anschauen und betrachten; so steht es trotz Allem, was Zoologie und Zootomie darüber lehren, als ein unergründliches Geheimniß vor uns. Aber sollte denn die Natur aus bloßer Verstocktheit ewig vor unserer Frage verstummen? Ist sie nicht, wie alles Große, offen, mittheilend und sogar naiv? Kann daher ihre Antwort je aus einem andern Grunde fehlen, als weil die Frage verfehlt war, von falschen Voraussetzungen ausgieng, oder gar einen Widerspruch beherbergte? Denn, läßt es sich wohl denken, daß es einen Zusammenhang von Gründen und Folgen da geben kann, wo er ewig und wesentlich unentdeckt bleiben muß? — Gewiß, das Alles nicht. Sondern das Unergründliche ist es darum, weil wir nach Gründen und Folgen forschen auf einem Gebiete, dem diese Form fremd ist, und wir also der Kette der Gründe und Folgen auf einer ganz falschen Fährte nachgehen. Wir suchen nämlich das innere Wesen

der Natur, welches aus jeder Erscheinung uns entgegentritt, am Leitfaden des Satzes vom Grunde zu erreichen; — während doch dieser die bloße Form ist, mit der unser Intellect die Erscheinung, d. i. die Oberfläche der Dinge, auffaßt; wir aber wollen damit über die Erscheinung hinaus, innerhalb deren er doch allein brauchbar und ausreichend ist. (P. II, 100 fg. Vergl. unter Ding an sich: Auf welchem Wege allein zur Erkenntniß des Dinges an sich zu gelangen ist.)

Unfähigkeit, intellectuelle, s. Schlechtigkeit.

Ungemein, s. Gemein.

Ungleichheit, der Menschen, s. Verschiedenheit.

Unglück. Unglücksfälle.

1) Allgemeinheit des Unglücks.

Jedes einzelne Unglück erscheint zwar als eine Ausnahme; aber das Unglück überhaupt ist die Regel. (P. II, 312.)

2) Verschiedenes Verhalten des Eukolos und Dyskolos bei Unglücksfällen. (S. Eukolos und Dyskolos.)

3) Verschiedene Wirkung der Unglücksfälle auf den Vorbereiteten und auf den Unvorbereiteten.

Daß ein Unglücksfall uns weniger schwer zu tragen fällt, wenn wir zum Voraus ihn als möglich betrachtet und uns darauf gefaßt gemacht haben, mag hauptsächlich daher kommen, daß wenn wir den Fall vorher als eine bloße Möglichkeit überdenken, wir die Ausdehnung des Unglücks deutlich übersehen und so es wenigstens als ein endliches und überschaubares erkennen, in Folge wovon es bei seinem wirklichen Eintritt doch mit nicht mehr als seiner wahren Schwere wirken kann. Werden wir hingegen unvorbereitet getroffen, so kann der erschrockene Geist im ersten Augenblick die Größe des Unglücks nicht genau ermessen und er stellt es sich daher leicht viel größer dar, als es wirklich ist. Auf gleiche Art läßt Dunkelheit und Ungewißheit jede Gefahr größer erscheinen. Dazu kommt noch, daß wir für das als möglich anticipirte Unglück zugleich auch die Trostgründe und Abhülfen überdacht, oder wenigstens uns an die Vorstellung desselben gewöhnt haben. (P. I, 504.)

4) Was zum gelassenen Ertragen der Unglückfälle am besten befähigt.

Nichts wird uns zum gelassenen Ertragen der uns treffenden Unglücksfälle besser befähigen, als die Ueberzeugung von der Wahrheit, daß Alles, was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, noth-

wendig geschieht. Denn in das unvermeidlich Nothwendige weiß der Mensch sich bald zu finden. (P. I, 504 fg. W. I, 361. E. 61 fg.)

5) Erprobung der Freunde im Unglück. (S. unter Freundschaft: Erprobung des Freundes.)

6) Versöhnung des Neides durch das Unglück.

Das beim Umschlag des Glückes mehr, als das Unglück selbst, gefürchtete Frohlocken der Neider, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meistens aus; der Neid ist versöhnt, er ist mit seiner Ursache verschwunden, und das jetzt an seine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menschenliebe. Oft haben die Neider und Feinde eines Glücklichen bei seinem Sturz sich in schonende, tröstende und helfende Freunde verwandelt. (E. 237 fg.)

7) Das Ehrfurcht Einflößende großen Unglücks. (S. unter Leiden: Läuternde Kraft und Ehrwürdigkeit des Leidens.)

8) Regel zur Vermeidung des Unglücks.

Um nicht sehr unglücklich zu werden, ist das sicherste Mittel, daß man nicht verlange sehr glücklich zu sein. Demnach ist es gerathen, seine Ansprüche auf Genuß, Besitz, Rang, Ehre u. s. w. auf ein ganz Mäßiges herabzusetzen; weil gerade das Streben und Ringen nach Glück, Glanz und Genuß es ist, was die großen Unglücksfälle herbeizieht. (P. I, 434 fg.)

Universitätsphilosophie.

1) Uebergewicht des Nachtheils über den Nutzen der Katheberphilosophie.

Zwar ist das Lehren der Philosophie auf Universitäten ihr auf mancherlei Weise ersprießlich. Sie erhält damit eine öffentliche Existenz und ihre Standarte ist aufgepflanzt vor den Augen der Menschen. Ferner wird mancher junge und fähige Kopf mit ihr bekannt gemacht und zu ihrem Studium auferweckt. Aber dieser Nutzen der Katheberphilosophie wird von dem Nachtheil überwogen, den die Philosophie als Profession der Philosophie als freier Wahrheitsforschung, oder die Philosophie im Auftrage der Regierung der Philosophie im Auftrage der Natur und Menschheit bringt. (P. I, 152 ff.)

Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel blos Spiegelfechterei; der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten im tiefsten Grunde ihres Denkens diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses im staatsmännischen Sinn auch ganz Recht haben; nur folgt daraus, daß solche Katheberphilosophie ein nervis alienis mobile lignum ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spaaßphilosophie gelten kann. (W. II, 180. P. I, 151 ff. 209.)

2) Gegensatz zwischen den Philosophieprofessoren und den wirklichen Philosophen.

Der eigentliche Ernst der Philosophieprofessoren liegt darin, mit Ehren ein redliches Auskommen für sich nebst Weib und Kind zu erwerben, auch ein gewisses Ansehen vor den Leuten zu genießen; hingegen wird das tiefbewegte Gemüth eines wirklichen Philosophen, dessen ganzer und großer Ernst im Aufsuchen eines Schlüssels zu unserm so räthselhaften, wie mißlichen Dasein liegt, von ihnen zu den mythologischen Wesen gezählt. Denn daß es mit der Philosophie so recht eigentlicher, bitterer Ernst sein könne, läßt wohl in der Regel kein Mensch sich weniger träumen, als ein Docent derselben. Daher gehört es zu den seltensten Fällen, daß ein wirklicher Philosoph zugleich ein Docent der Philosophie gewesen wäre. (P. I, 153 fg.)

Die Leute, die von der Philosophie leben wollen, werden höchst selten eben Die sein, welche eigentlich für sie leben, bisweilen aber sogar Die, welche versteckterweise gegen sie machiniren. (P. I, 195.) Die Philosophie kann nur gedeihen, wenn sie aufhört, ein Gewerbe zu sein; die Erhabenheit ihres Strebens verträgt sich nicht damit. (P. I, 169. 210. W. I, Vorrede XIX; II, 179. N. Vorrede X fg.)

Um eigentlich zu philosophiren, muß der Geist keine Zwecke verfolgen und also nicht vom Willen gelenkt werden, sondern sich ungetheilt der Belehrung hingeben, welche die anschauliche Welt und das eigene Bewußtsein ihm ertheilt. Philosophieprofessoren hingegen sind auf ihren persönlichen Nutzen und was dahin führt bedacht; da liegt ihr Ernst. Darum sehen sie so viele deutliche Dinge gar nicht, ja kommen nicht ein einziges Mal auch nur über die Probleme der Philosophie zur Besinnung. (P. II, 4 fg.)

Man nehme irgend einen wirklichen Philosophen zur Hand, gleichviel aus welcher Zeit, aus welchem Lande, sei es Plato oder Aristoteles, Cartesius oder Hume, Malebranche oder Locke, Spinoza oder Kant, — immer begegnet man einem schönen und gedankenreichen Geiste, der Erkenntniß hat und Erkenntniß wirkt, besonders aber stets redlich bemüht ist, sich mitzutheilen; daher er dem empfänglichen Leser bei jeder Zeile die Mühe des Lesens unmittelbar vergilt. Was dagegen die Schreiberei unserer Philosophaster so gedankenarm und dadurch marternd langweilig macht, ist zwar im letzten Grunde die Armuth ihres Geistes, zunächst aber Dieses, daß ihr Vortrag sich durchgängig in höchst abstracten, allgemeinen und überaus weiten Begriffen bewegt, daher auch meistens nur in unbestimmten, schwankenden, verblasenen Ausdrücken einherschreitet. (P. I, 176 fg.)

3) Gegen die Anmaßung der Universitäten, in Sachen der Philosophie das große Wort zu führen.

Die Universitäten sind offenbar der Heerd alles jenes Spiels, welches die Absicht mit der Philosophie treibt. Nur mittelst ihrer

konnten Kants Epoche machende Leistungen verdrängt werden durch die Windbeuteleien eines Fichte und ihm Aehnlicher. Dies hätte nimmermehr geschehen können vor einem eigentlich philosophischen Publikum, d. h. einem die Philosophie ihrer selbst wegen suchenden, aus wirklich denkenden Köpfen bestehenden Publikum. Nur mittelst der Universitäten, vor einem aus gläubigen Studenten bestehenden Publikum, ist der ganze philosophische Skandal der letzten 50 Jahre möglich gewesen. Der Grundirrthum hiebei liegt nämlich darin, daß die Universitäten auch in Sachen der Philosophie das große Wort und die entscheidende Stimme sich anmaßen, welche allenfalls den drei obern Facultäten zukommt. Daß jedoch in der Philosophie, als einer Wissenschaft, die erst gefunden werden soll, die Sache sich anders verhält, wird übersehen; wie auch, daß bei Besetzung philosophischer Lehrstühle nicht, wie bei andern, allein die Fähigkeiten, sondern noch mehr die Gesinnungen des Kandidaten in Betracht kommen.

Oeffentliche Lehrstühle gebühren allein den bereits geschaffenen, wirklich vorhandenen Wissenschaften, welche man daher eben nur gelernt zu haben braucht, um sie lehren zu können. Aber eine Wissenschaft, die noch gar nicht existirt, die ihr Ziel noch nicht erreicht hat, nicht einmal ihren Weg sicher kennt, ja deren Möglichkeit noch bestritten wird, eine solche Wissenschaft durch Professoren lehren zu lassen ist eigentlich absurd. (P. I, 193—195.)

4) Empfehlung der Einschränkung des philosophischen Unterrichts auf Universitäten.

Sieht man von den Staatszwecken ab und faßt blos das Interesse der Philosophie in's Auge, so muß man wünschen, daß aller Unterricht in derselben auf Universitäten streng beschränkt werde auf den Vortrag der Logik, als einer abgeschlossenen und streng beweisbaren Wissenschaft, und auf eine ganz succincte vorzutragende und durchaus in Einem Semester von Thales bis Kant zu absolvirende Geschichte der Philosophie, damit sie in Folge ihrer Kürze und Uebersichtlichkeit den eigenen Ansichten des Herrn Professors möglichst wenig Spielraum gestatte und blos als Leitfaden zum künftigen eigenen Studium auftrete. (P. I, 210 fg.)

Unorganische, das.

1) Gegensatz zwischen dem Unorganischen und dem Organischen. (S. unter Leben: Wesen des Lebens und Gegensatz des Lebenden gegen das Leblose.)

2) Art der Ursachen, welche die Veränderungen der unorganischen Körper bewirken. (S. unter Ursache: Die drei Formen der Ursächlichkeit.)

3) **Warum in der unorganischen Natur die Endursachen zurücktreten.** (S. unter Teleologie: Gegensatz zwischen der organischen und unorganischen Natur in Hinsicht auf die Erklärung durch Endursachen.)

4) **Aesthetische Wirkung der unorganischen Natur.** (S. unter Natur: Aesthetische Wirkung der Natur.)

Unrecht.

1) **Begriff des Unrechts im Gegensatze zu dem Begriff des Rechts.** (S. unter Recht: Negativität des Begriffs des Rechts.)

2) **Besondere Rubriken des Unrechts.**

Das Unrecht drückt sich in concreto am vollendetsten und handgreiflichsten aus im Kannibalismus. Nächst diesem im Morde. Als dem Wesen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verschieden ist die absichtliche Verstümmelung, oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzusehen, ja jeder Schlag. — Ferner stellt das Unrecht sich dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwange desselben zur Sklaverei; endlich im Angriff des fremden Eigenthums, welcher, sofern dieses als Frucht seiner Arbeit betrachtet wird, mit jener im Wesentlichen gleichartig ist und sich zu ihr verhält, wie die bloße Verletzung zum Mord. (W. I, 395 fg. H. 377.)

Unter eine dieser fünf Rubriken wird sich wohl jedes Unrecht bringen lassen; doch kann es oft gemischter Art sein und unter mehrere Rubriken zugleich gehören. Die zuletzt genannte Rubrik, Angriff des Eigenthums, begreift die mannigfaltigsten Fälle: Betrug, Vertragsbruch u. s. w.

Als eine besondere, sechste Rubrik des Unrechts könnte man die Verletzung der aus den Sexualverhältnissen hervorgehenden Verbindlichkeiten ansehen. (H. 377. Vergl. Geschlechtsverhältniß.)

3) **Arten der Ausübung des Unrechts.**

Die Ausübung des Unrechts geschieht entweder durch Gewalt, oder durch List. (W. I, 398. Vergl. Gewalt und List.)

4) **Grade des Unrechts.**

Bei jeder ungerechten Handlung ist das Unrecht der Qualität nach das selbe, nämlich Verletzung eines Andern, es sei an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, seiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es sehr verschieden sein. Diese Verschiedenheit der Größe des Unrechts scheint von den Moralisten noch nicht gehörig untersucht zu sein, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehen läßt, ihr entspricht. Wer z. B. dem Hungertode nahe ein Brot stiehlt,

begeht ein Unrecht; aber wie klein ist seine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weise einen Armen um sein Eigenthum bringt. (E. 219 fg. — Ueber den Maßstab für die Größe des Unrechts s. unter Gerechtigkeit: Grade der Gerechtigkeit.)

5) Die Schutzanstalt gegen das Unrecht, der Staat. (S. Staat und Staatskunst.)

Unrechtlichkeit.

Die Unrechtlichkeit liegt tief im menschlichen Wesen. Daher wird es der Staatskunst nicht gelingen, das Unrecht gänzlich aus dem Gemeinwesen zu verbannen; sondern es wird immer schon viel sein, wenn sie ihre Aufgabe so weit löst, daß möglichst wenig Unrecht im Gemeinwesen übrig bleibt. (P. II, 267.)

Unschlüssigkeit.

Die Unschlüssigkeit, als bei welcher durch den Widerstreit der Motive, die der Intellect dem Willen vorhält, dieser in Stillstand geräth, also gehemmt ist, scheint eine Störung des Willens durch den Intellect und folglich ein Gegenbeweis gegen den Primat des Willens über den Intellect zu sein. Allein bei näherer Betrachtung wird es sehr deutlich, daß die Ursache dieser Hemmung nicht in der Thätigkeit des Intellects als solcher liegt, sondern ganz allein in den durch dieselbe vermittelten äußern Gegenständen, als welche dieses Mal zu dem hier betheiligten Willen gerade in dem Verhältniß stehen, daß sie ihn nach verschiedenen Richtungen mit ziemlich gleicher Stärke ziehen; diese eigentliche Ursache wirkt blos durch den Intellect, als das Medium der Motive, hindurch. Unentschlossenheit als Charakterzug ist eben so sehr durch Eigenschaften des Willens, als des Intellects bedingt. Aeußerst beschränkten Köpfen ist sie freilich nicht eigen. (W. II, 246 fg.)

Unschuld.

1) Die Unschuld der Pflanze.

Die Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnißlosigkeit; nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntniß liegt die Schuld. (W. I, 186.)

2) Der Stand der Unschuld im goldenen Zeitalter.

Die Unschuld ist wesentlich dumm. Dies daher, weil der Zweck des Lebens der ist, daß wir unsern eigenen bösen Willen erkennen, daß er Object für uns werde und wir demnach im Innersten uns bekehren. Unser Leib ist schon der Object gewordene Wille, und die Thaten, die wir seinetwegen vollbringen, zeigen uns das Böse dieses Willens. Im Stande der Unschuld, wo aus Mangel an Versuchung das Böse unterbleibt, ist daher der Mensch gleichsam nur der Apparat zum

Leben, und Das, wozu dieser Apparat da ist, bleibt noch aus. Der Charakter dieses leeren Daseins ist Nüchternheit, Dummheit. Ein goldenes Zeitalter der Unschuld, im Schlaraffenland, ist daher fade und auch eben nicht ehrwürdig. Der erste Verbrecher, der erste Mörder, Kain, der die Schuld und durch sie erst in der Reue die Tugend und somit die Bedeutung des Lebens erkannt hat, ist eine tragische Figur, bedeutender und ehrwürdiger, als alle die unschuldigen Schlaraffen. (M. 736.)

3) Die Unschuld des Alterthums.

Daß das Alterthum mit so viel Unschuld bekleidet vor uns steht, ist doch blos, weil es das Christenthum nicht kannte. (H. 384. Vergl. die Alten.)

Unsterblichkeit, s. Unzerstörbarkeit.

Unvernünftig, s. Vernunft. Vernünftig.

Unverschämtheit.

Zum Symbol der Unverschämtheit und Dummdreistigkeit sollte man die Fliege nehmen. Denn während alle Thiere den Menschen über Alles scheuen und schon von ferne vor ihm fliehen, setzt sie sich ihm auf die Nase. (P. II, 684.)

Unverstand.

1) Wesen des Unverstandes.

Unverstand ist Mangel an Einsicht gemäß dem Gesetz der Causalität. (W. I, 613. Vergl. Verstand.)

2) Vereinbarkeit des Unverstandes mit Vernunft.

Vernunft kann sich sehr wohl mit Unverstand vereinigen. Dies ist der Fall, wenn eine dumme Maxime gewählt, aber mit Consequenz durchgeführt wird. Hieher gehören alle Gelübde, deren Ursprung Mangel an Einsicht gemäß dem Gesetz der Causalität, d. h. Unverstand ist; nichts desto weniger ist es vernünftig sie zu erfüllen, wenn man einmal von so beschränktem Verstande ist, sie zu geloben. (W. I, 612 fg.)

Unzerstörbarkeit, unsers Wesens an sich durch den Tod.

1) Verhältniß des Todes zu unserm Wesen an sich. (S. Tod.)

2) Grundbedingung der Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich durch den Tod.

Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod kann ohne Aseität desselben nicht ernstlich gedacht werden, wie auch schwerlich ohne fundamentale Sonderung des Willens vom Intellect. (N. 142.)

Aseität ist die Bedingung, wie der Zurechnungsfähigkeit, so auch der Unsterblichkeit. (P. I, 137. Vergl. Aseität.) Der Theismus ist daher mit dem Unsterblichkeitsglauben unvereinbar. (Vergl. unter Gott: Gegenbeweise gegen das Dasein Gottes.)

3) Ein Hinderniß der Erkenntniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens durch den Tod.

Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir so lange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschließen, sie zuvörderst an den Thieren zu studiren, sondern eine aparte Art derselben, unter dem prahlerischen Namen der Unsterblichkeit, uns allein anmaßen. Diese Anmaßung aber und die Beschränktheit der Ansicht, aus der sie hervorgeht, ist es ganz allein, weswegen die meisten Menschen sich so hartnäckig dagegen sträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, daß wir, dem Wesentlichen nach und in der Hauptsache, das Selbe sind wie die Thiere; ja, daß sie vor jeder Andeutung unserer Verwandtschaft mit diesen zurückbeben. Diese Verleugnung der Wahrheit aber ist es, welche mehr als alles Andere ihnen den Weg versperrt zur wirklichen Erkenntniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens. (W. II, 549 fg.)

4) Zusammenfallen des Verständnisses der Unzerstörbarkeit unsers Wesens durch den Tod mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos.

Im Grunde sind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken; ihr inneres Wesen ist unser Wille, ihre Erscheinung ist unsere Vorstellung. Wer dieses Einssein sich zum deutlichen Bewußtsein bringen könnte, dem würde der Unterschied zwischen der Fortdauer der Außenwelt, nachdem er gestorben, und seiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verschwinden; Beides würde sich ihm als Eines und Dasselbe darstellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der sie trennen könnte. Denn das Verständniß der Unzerstörbarkeit unsers Wesens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zusammen. (W. II, 554.)

5) Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer.

Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit. Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Dasein, ist nicht die Art und Weise des Seins an sich der Dinge, sondern blos die Form unserer Erkenntniß von unserm und aller Dinge Dasein und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht

auf diese allein also finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich Darstellende, das Wesen an sich der Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen Sinn mehr haben. (W. II, 562 fg. P. II, 286.)

Da nun dem Wesen an sich des Menschen wegen der demselben anhängenden Elimination der Zeitbegriffe keine Fortdauer beizulegen ist, dasselbe aber doch unzerstörbar ist, so werden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer ist, geleitet. Dieser Begriff nun ist ein solcher, der auf dem Wege der Abstraction gewonnen, sich auch allenfalls in abstracto denken läßt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. (W. II, 563. P. II, 286. 296.)

Unzufriedenheit.

Unsere beständige Unzufriedenheit hat großen Theils ihren Grund darin, daß schon der Selbsterhaltungstrieb, übergehend in Selbstsucht, uns die Maxime zur Pflicht macht, stets Acht zu haben auf Das, was uns abgeht, um danach für dessen Herbeischaffung zu sorgen. Daher sind wir stets bedacht aufzufinden, was uns fehlt; was wir aber besitzen, läßt jene Maxime uns übersehen. Dieselbe zerstört daher unsere Zufriedenheit. (H. 446.)

Die Gränze unserer vernünftigen Wünsche hinsichtlich des Besitzes zu bestimmen ist schwierig, wo nicht unmöglich. Denn die Zufriedenheit eines Jeden in dieser Hinsicht beruht nicht auf einer absoluten, sondern auf einer blos relativen Größe, nämlich auf dem Verhältniß zwischen seinen Ansprüchen und seinem Besitz. Die Quelle unserer Unzufriedenheit liegt in unsern stets erneuerten Versuchen, den Factor der Ansprüche in die Höhe zu schieben, bei der Unbeweglichkeit des andern Factors, der es verhindert. (P. I, 365 fg.)

Ursache. Ursächlichkeit.

1) Das Gesetz der Ursächlichkeit und das Gebiet seiner Gültigkeit. (S. unter Grund: Satz vom Grunde des Werdens.)

2) Apriorität des Causalitätsgesetzes.

Die Bedingtheit der Anschauung durch die Anwendung des Causalitätsgesetzes (vergl. unter Anschauung: Intellectualität der Anschauung) beweist, daß Zeit, Raum und Causalität weder durch das Gesicht, noch durch das Getast, sondern überhaupt nicht von außen in uns kommen, vielmehr einen innern, daher nicht empirischen, sondern intellectuellen Ursprung haben. (G. §. 21.) Wirklich liegt in der Nothwendigkeit eines von der, empirisch allein gegebenen Sinnesempfindung zur Ursache derselben zu machenden Ueberganges, damit es zur Anschauung der Außenwelt komme, der einzige ächte Beweisgrund davon, daß das Gesetz der Causalität vor aller Erfahrung uns bewußt ist. (W. II, 42 fg.)

Die Apriorität des Causalitätsgesetzes wird jeden Augenblick durch die unerschütterliche Gewißheit bestätigt, mit der Jeder in allen Fällen von der Erfahrung erwartet, daß sie diesem Gesetze gemäß ausfalle, d. h. durch die Apodikticität, die wir selbigem beilegen, die sich von jeder andern auf Induction gegründeten Gewißheit, z. B. der empirisch erkannter Naturgesetze, dadurch unterscheidet, daß es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß dieses Gesetz irgendwo in der Erfahrungswelt eine Ausnahme leide. Wir können uns z. B. denken, daß das Gesetz der Gravitation ein Mal aufhörte zu wirken, nicht aber, daß dieses ohne eine Ursache geschähe. (G. 89 fg.)

3) Zwei Corollarien des Causalitätsgesetzes.

Aus dem Gesetze der Causalität ergeben sich zwei wichtige Corollarien, nämlich das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz. (Vergl. Trägheit und Substanz.)

4) Unterschied zwischen Ursache und Kraft. (S. Kraft.)

5) Unterschied zwischen der ganzen Ursache und den einzelnen ursächlichen Momenten.

Daß, wenn ein Zustand, um Bedingung zum Eintritt eines neuen zu sein, alle Bestimmungen bis auf eine enthält, man diese eine, wenn sie zuletzt noch hinzutritt, die Ursache κατ᾽ ἐξοχήν nennt, ist zwar insofern richtig, als man sich dabei an die letzte, hier allerdings entscheidende Veränderung hält; davon abgesehen aber hat, für die Feststellung der ursächlichen Verbindung der Dinge im Allgemeinen, eine Bestimmung des causalen Zustandes dadurch, daß sie die letzte ist, die hinzutritt, vor den übrigen nichts voraus. Nur der ganze, den Eintritt des folgenden herbeiführende Zustand ist als die Ursache anzusehen. Die verschiedenen einzelnen Bestimmungen aber, welche erst zusammengenommen die Ursache completiren und ausmachen, kann man die ursächlichen Momente, oder auch die Bedingungen nennen und demnach die Ursache in solche zerlegen. (G. 35.)

6) Zeitverhältniß zwischen Ursache und Wirkung.

Zum wesentlichen Charakter der Ursache gehört es, daß sie allemal der Wirkung der Zeit nach vorhergehe, und nur daran wird ursprünglich erkannt, welcher von zwei durch den Causalnexus verbundenen Zuständen Ursache und welcher Wirkung sei. Umgekehrt giebt es Fälle, wo uns aus früherer Erfahrung der Causalnexus bekannt ist, die Succession der Zustände aber so schnell erfolgt, daß sie sich unserer Wahrnehmung entzieht; dann schließen wir mit völliger Sicherheit von der Causalität auf die Succession, z. B. daß die Entzündung des Pulvers der Explosion vorhergeht. (G. 42. 151 fg. W. II, 44 fg.)

7) Die drei Formen der Ursächlichkeit.

Die Causalität tritt in der Natur unter drei verschiedenen Formen auf: als Ursache im engsten Sinne, als Reiz, und als Motiv.

Auf dieser Verschiedenheit beruht der wahre und wesentliche Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Thier.

Die Ursache im engsten Sinne ist die, nach welcher ausschließlich die Veränderungen im unorganischen Reiche erfolgen, also diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, der Physik und der Chemie sind. Von ihr allein gilt das dritte Newtonische Grundgesetz: „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich." Ferner ist nur bei dieser Form der Causalität der Grad der Wirkung dem Grade der Ursache stets genau angemessen, so daß aus dieser jene sich berechnen läßt und umgekehrt.

Die zweite Form der Causalität ist der Reiz; sie beherrscht das organische Leben als solches, also das der Pflanzen, und den vegetativen, daher bewußtlosen Theil des thierischen Lebens. (Ueber den Gegensatz zwischen dem organischen und animalischen Leben vergl. Leben.) Sie charakterisirt sich durch Abwesenheit der Merkmale der ersten Form. Also sind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intensität der Wirkung durch alle Grade der Intensität der Ursache.

Die dritte Form der Causalität ist das Motiv; sie leitet das eigentlich animalische Leben, also das Thun, d. h. die äußeren, mit Bewußtsein geschehenden Actionen aller thierischen Wesen. (Ueber das Medium der Motive s. unter Bewußtsein: Ursprung und Zweck des Bewußtseins.) Die Wirkung eines Motivs ist von der eines Reizes augenfällig verschieden; die Einwirkung desselben nämlich kann sehr kurz, ja sie braucht nur momentan zu sein; denn ihre Wirksamkeit hat nicht, wie die des Reizes, irgend ein Verhältniß zu ihrer Dauer, zur Nähe des Gegenstandes u. dgl. m., sondern das Motiv braucht nur wahrgenommen zu sein, um zu wirken, während der Reiz stets des Contacts, oft gar der Intussusception, allemal aber einer gewissen Dauer bedarf. (G. 46—48. E. 29—36. F. 18 fg. W. I, 137 fg. Ueber Motiv im Besonderen s. Motiv.)

8) Die Faßlichkeit des Zusammenhanges zwischen Ursache und Wirkung.

Ueberblicken wir die drei Formen der Causalität in der Natur, so bemerken wir, die Reihe der Wesen in Hinsicht auf dieselben von unten nach oben durchgehend, daß die Ursache und ihre Wirkung mehr und mehr auseinander treten, sich deutlicher sondern und heterogener werden, wobei die Ursache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Ursache und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint, durch welches Alles zusammengenommen der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verständlichkeit verliert. Aber bei dieser mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Incommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung nimmt keineswegs auch die durch dasselbe gesetzte Nothwendigkeit ab, sondern die auf Motive

erfolgenden Handlungen, bei welchen die Incommensurabilität des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung ihren höchsten Grad erreicht, sind ebenso streng nothwendig, wie die auf mechanische Ursachen erfolgenden Bewegungen unorganischer Körper. (E. 36—41. N. 87—90. Ueber den täuschenden Schein der Freiheit in den Handlungen s. unter Freiheit: Wo die moralische Freiheit liegt.)

Zwischen Ursache und Wirkung ist der Zusammenhang eigentlich so geheimnißvoll, wie der, welchen man dichtet zwischen einer Zauberformel und dem Geist, der durch sie herbeigerufen nothwendig erscheint. (W. I, 158.) Die Zeugung, auf welcher man das Dasein eines gegebenen Thieres erklärt, ist im Grunde nicht geheimnißvoller, als der Erfolg jeder anderen, sogar der einfachsten Wirkung aus ihrer Ursache, indem auch bei einem solchen die Erklärung zuletzt auf das Unbegreifliche stößt. (P. II, 101.) Jede Erklärung aus Ursachen stößt zuletzt auf ein Unbegreifliches, Unerklärliches. (Vergl. Aetiologie und Erklärung.)

9) Wahrheit der Lehre von den gelegentlichen Ursachen.

Malebranche hat mit seiner Lehre von den gelegentlichen Ursachen (causes occasionelles) Recht. Jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursache, giebt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erscheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das Ansich aller Dinge ist und dessen stufenweise Objectivirung diese ganze sichtbare Welt ist. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an diesem Ort, zu dieser Zeit, wird durch die Ursache herbeigeführt, und ist insofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erscheinung, nicht ihr inneres Wesen. Also alle Ursache ist Gelegenheitsursache. (W. I, 163 fg.)

10) Falschheit des Satzes: „Die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Ursache."

Der Satz: „Die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Ursache, also nichts, was nicht auch in dieser wäre", ist falsch, da die kleinste Ursache oft die größte Wirkung hervorruft. Statt jenes falschen Satzes sollte man sagen: Die Einwirkung eines Körpers auf einen andern kann aus diesem nur die Aeußerungen der in demselben als seine Qualitäten liegenden Kräfte hervorrufen, und diese Aeußerungen treten jetzt als Wirkung auf. Diese kann reich und mannigfaltig sein, während der als Ursache auftretende Körper nur einer einseitigen und ärmlichen Aeußerung fähig ist. (W. II, 48. H. 347 fg.)

11) Undenkbarkeit einer ersten Ursache und einer Ursache ihrer selbst.

Eine erste Ursache ist so unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze des Raumes. Denn jede Ursache ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, nothwendig fragen muß, und

so in infinitum. (G. 37 fg. W. II, 48. P. I, 112. E. 27.) Causa prima ist eben so gut, wie causa sui, eine contradictio in adjecto. (G. 37.) Die Kette der Causalität ist nothwendig anfangslos. (G. 34.) Das Gesetz der Causalität kann daher nicht dazu dienen, das Dasein Gottes zu beweisen. (S. unter Gott: Die Beweise für das Dasein Gottes und Kritik derselben.)

Causa sui ist eine contradictio in adjecto, ein Vorher, was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Causalkette abzuschneiden. Das rechte Emblem der causa sui ist Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopfe sich mit sammt dem Pferde in die Höhe ziehend; und darunter gesetzt: Causa sui. (G. 15.)

12) Unzulässigkeit des Begriffes der Wechselwirkung. (S. unter Grund: Wechselseitigkeit der Gründe.)

13) Die Beziehung des Gesetzes der Causalität zum Erkenntnißgrund. (S. unter Grund: Die Folge in der einen Gestalt als Grund in der andern.)

14) Die dem Gesetze der Causalität entsprechende Art der Nothwendigkeit. (S. unter Grund: Die vierfache Nothwendigkeit.)

15) Gegensatz der wirkenden und der Endursachen. (S. Teleologie.)

16) Regel zur Bestimmung der Ursache einer Wirkung.

Um regelrecht und überlegt zu Werke zu gehen, muß man, ehe man zu einer gegebenen Wirkung die Ursache zu entdecken unternimmt, vorher diese Wirkung selbst vollständig kennen lernen, weil man allein aus ihr Data zur Auffindung der Ursache schöpfen kann und nur sie die Richtung und den Leitfaden zu dieser giebt. (F. 21.)

Um eine in ihren Wirkungen gegebene Erscheinung zu erklären, muß man, um die Beschaffenheit der Ursache gründlich zu bestimmen, erst diese Wirkung selbst genau kennen. (W. I, 629.)

Ursprünglichkeit, s. Aseität.

Urtheil. Urtheilen.

1) Was Urtheil ist und worin das Urtheilen besteht.

Das Denken im engeren Sinne besteht nicht in der bloßen Gegenwart abstracter Begriffe im Bewußtsein, sondern in einem Verbinden, oder Trennen zweier, oder mehrerer derselben unter mancherlei Restrictionen und Modificationen, welche die Logik in der Lehre von den Urtheilen angiebt. Ein solches deutlich gedachtes und ausgesprochenes Begriffsverhältniß heißt ein Urtheil. (G. 105.) Das Urtheilen,

dieser elementare und wichtigste Proceß des Denkens, besteht im Vergleichen zweier Begriffe. (W. II, 120; I, 50.)

2) Worauf sich alle Arten von Urtheilen zurückführen lassen.

Auf die vier möglichen und durch räumliche Figuren darstellbaren Verhältnisse der Begriffssphären (s. unter Begriff: Begriffssphären) möchten alle Verbindungen von Begriffen zurückzuführen sein und die ganze Lehre von den Urtheilen, deren Conversion, Contraposition, Reciprocation, Disjunction läßt sich daraus ableiten. (W. I, 52.)

3) Bestimmung der Kopula im Urtheil. (S. Kopula.)

4) Unterschied zwischen Urtheil und Schluß. (S. Schließen. Schluß.)

5) Unterschied zwischen Denkbarkeit und Wahrheit der Urtheile.

Führt man die Denkgesetze auf nur zwei zurück, nämlich das vom ausgeschlossenen Dritten und das vom zureichenden Grunde (vergl. Denkgesetze), so ergiebt sich, daß ein Urtheil, sofern es dem ersten Denkgesetze genügt, denkbar, sofern es dem zweiten genügt, wahr ist. (W. II, 114. Vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Erkennens.)

6) Die Urtheilsformen.

Die Vereinigung der Begriffe zu Urtheilen hat gewisse bestimmte und gesetzliche Formen, welche, durch Induction gefunden, die Tafel der Urtheile ausmachen. Diese Formen sind größtentheils abzuleiten aus der reflectiven Erkenntniß selbst, also unmittelbar aus der Vernunft. Andere von diesen Formen haben ihren Grund in der anschauenden Erkenntnißart, also im Verstande. Noch andere endlich sind entstanden aus dem Zusammentreffen und der Verbindung der reflectiven und der intuitiven Erkenntnißart, oder eigentlich aus der Aufnahme dieser in jene. (W. I, 539—557; II, 115 fg. Vergl. auch Denkformen und Kategorien.)

7) Gegensatz der analytischen und synthetischen Urtheile. Unterschied der synthetischen Urtheile a priori und a posteriori.

Ein analytisches Urtheil ist blos ein auseinandergezogener Begriff, ein synthetisches hingegen ist Bildung eines neuen Begriffs aus zweien, im Intellect schon anderweitig vorhandenen. Die Verbindung dieser muß aber alsdann durch irgend eine Anschauung vermittelt und begründet werden. Je nachdem nun diese eine empirische, oder aber eine reine a priori ist, wird auch das dadurch entstehende Urtheil ein synthetisches a posteriori, oder a priori sein.

Jedes analytische Urtheil enthält eine Tautologie, und jedes Urtheil ohne alle Tautologie ist synthetisch. Hieraus folgt, daß im Vortrage analytische Urtheile nur unter der Voraussetzung anzuwenden sind, daß Der, zu dem geredet wird, den Subjectbegriff nicht so vollständig kennt, oder gegenwärtig hat, wie Der, welcher redet. (P. II, 22 fg. 580.)

Ob ein gegebenes Urtheil analytisch, oder synthetisch sei, wird im einzelnen Falle erst bestimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urtheilenden der Begriff des Subjects mehr oder weniger Vollständigkeit hat. Der Begriff „Katze" enthält im Kopfe Cüviers hundert Mal mehr, als in dem seines Bedienten; daher die selben Urtheile darüber für Diesen synthetisch, für Jenen blos analytisch sein werden. Nimmt man aber die Begriffe objectiv und will nun entscheiden, ob ein gegebenes Urtheil analytisch, oder synthetisch sei; so verwandle man das Prädicat desselben in sein contradictorisches Gegentheil und lege dieses ohne Kopula dem Subject bei; giebt nun dies eine contradictio in adjecto, so war das Urtheil analytisch, außerdem aber synthetisch. (W. II, 39.)

Aus bloßen Begriffen können nie andere, als analytische Sätze hervorgehen. Sollen Begriffe synthetisch und doch a priori verbunden werden; so muß nothwendig diese Verbindung durch ein Drittes vermittelt sein, durch eine reine Anschauung der formellen Möglichkeit der Erfahrung, so wie die synthetischen Urtheile a posteriori durch die empirische Anschauung vermittelt sind. (W. I, 570.)

8) Wirkung der Zeit auf Berichtigung des Urtheils.

Die unausbleibliche Wirkung der Zeit auf die Berichtigung des Urtheils sollte man im Auge behalten, um sich damit zu beruhigen, so oft starke Irrthümer auftreten und um sich greifen. (P. II, 511.)

Bei jeder Verkehrtheit in der Gesellschaft oder in der Litteratur soll man nicht verzweifeln und meinen, daß es nun dabei sein Bewenden haben werde; sondern wissen und sich getrösten, daß die Sache hinterher und allmälig beleuchtet, erwogen, besprochen und meistens zuletzt richtig beurtheilt wird; so daß nach einer der Schwierigkeit derselben angemessenen Frist endlich fast Alle begreifen, was der klare Kopf sogleich sah. (P. I, 479.)

9) Wie man sein Urtheil aussprechen soll, um Glauben zu finden.

Wer da will, daß sein Urtheil Glauben finde, spreche es kalt und ohne Leidenschaftlichkeit aus. Denn alle Heftigkeit entspringt aus dem Willen; daher wird man diesem und nicht der Erkenntniß, die ihrer Natur nach kalt ist, das Urtheil zuschreiben. Man wird, weil das Radicale im Menschen der Wille, die Erkenntniß aber blos secundär ist (vergl. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects), eher glauben, daß das Urtheil aus dem erregten Willen, als daß die Er-

regung des Willens blos aus dem Urtheil entsprungen sei. (P. I, 493 fg.)

Urtheilskraft.

1) Wesen der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft besteht in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstracte Bewußtsein zu übertragen; sie ist demnach die Vermittlerin zwischen Verstand und Vernunft. Das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixiren, so daß einerseits das Gemeinsame vieler realen Objecte durch einen Begriff, andererseits ihr Verschiedenes durch eben so viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene trotz einer theilweisen Uebereinstimmung doch als verschieden, dann aber wieder das Identische trotz einer theilweisen Verschiedenheit doch als identisch erkannt und gedacht wird, — dies Alles thut die Urtheilskraft. (W. I, 77. 630. G. 103.)

Die Urtheilskraft ist zwar auch auf dem Gebiete des abstracten Erkennens thätig, wo sie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht; daher ist jedes Urtheil, im logischen Sinne dieses Worts, allerdings ein Werk der Urtheilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weiteren subsumirt wird. Jedoch ist diese Thätigkeit der Urtheilskraft, wo sie bloße Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo sie den Uebergang vom ganz Einzelnen, dem Anschaulichen, zum wesentlich Allgemeinen, dem Begriff, macht. Ihre Thätigkeit im engeren Sinne tritt erst da ein, wo das anschaulich Erkannte, also das Reale, die Erfahrung, in das deutliche, abstracte Erkennen übertragen, unter genau entsprechende Begriffe subsumirt und so in das reflectirte Wissen abgesetzt werden soll. (W. II, 96 fg. H. 38.)

2) Eintheilung der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft zerfällt in die reflectirende und subsumirende, je nachdem sie nämlich von den anschaulichen Objecten zum Begriff, oder von diesem zu jenen übergeht, in beiden Fällen immer vermittelnd zwischen der anschaulichen Erkenntniß des Verstandes und der reflectiven der Vernunft. (W. I, 77.) Die Urtheilskraft sucht entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff, oder die Regel, unter die er gehört; oder aber zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall, der sie belegt. Im erstern Falle ist sie reflectirende, im andern subsumirende. (G. 103.)

3) Zwei besondere Aeußerungen der Urtheilskraft.

Besondere Aeußerungen der Urtheilskraft sind Witz und Scharfsinn; in jenem ist sie reflectirend, in diesem subsumirend thätig. (W. II, 98. S. unter Lächerlich: Witz.)

4) Wichtigkeit der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft ist das Vermögen, welches die festen Grundlagen aller Wissenschaften aufzustellen hat. Nicht weniger hat die Urtheilskraft im praktischen Leben, bei allen Grundbeschlüssen und Hauptentscheidungen, den Ausschlag zu geben; wie denn der richterliche Ausspruch in der Hauptsache ihr Werk ist. (W. II, 97.)

5) Seltenheit der Urtheilskraft.

Bei den meisten Menschen ist die Urtheilskraft nur rudimentarisch, oft sogar nur nominell vorhanden; sie sind bestimmt, von Andern geleitet zu werden. Man soll mit ihnen nicht mehr reden, als nöthig ist. (G. 103.) Es ist eine Art Ironie, daß man die Urtheilskraft den normalen Geisteskräften beizählt, statt sie allein den monstris per excessum zuzuschreiben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen selbst in den kleinsten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urtheil; eben weil sie aus Erfahrung wissen, daß es keines verdient. Seine Stelle nimmt bei ihnen Vorurtheil und Nachurtheil ein, wodurch sie in einem Zustand fortdauernder Unmündigkeit erhalten werden. (W. II, 98. P. II, 24. 486. 488. H. 37 fg. Vergl. unter Schließen: Die Fähigkeit des Schließens, verglichen mit der des Urtheilens.)

Der beklagenswerthe Mangel an Urtheilskraft zeigt sich auch in den Wissenschaften, nämlich am zähen Leben falscher und widerlegter Theorien. (P. II, 490 fg.) Ferner zeigt er sich darin, daß in jedem Jahrhundert zwar das Vortreffliche der frühern Zeit verehrt, das der eigenen aber verkannt und die diesem gebührende Aufmerksamkeit schlechten Machwerken geschenkt wird. (P. II, 491.)

(Warum jedoch das einstimmige Urtheil des Publicums nicht zu verachten ist, darüber s. unter Publicum: Werth der Meinung des Publicums.)

6) Mangel der Urtheilskraft.

Mangel der Urtheilskraft ist Einfalt. Der Einfältige verkennt bald die theilweise oder relative Verschiedenheit des in einer Rücksicht Identischen, bald die Identität des relativ oder theilweise Verschiedenen. (W. I, 28. 77.)

Vorübergehender Mangel der Urtheilskraft tritt ein in der Abspannung des Geistes, besonders im Traume. — Des Nachts im Bette ist der Geist völlig abgespannt und daher die Urtheilskraft ihrem Geschäfte nicht mehr gewachsen. (P. I, 462.) Der Traum und unser Benehmen in demselben zeigt außerordentlichen Mangel an Urtheilskraft. (P. I, 253. Vergl. unter Traum: Aehnlichkeit des Traumes mit dem Wahnsinn.)

7) Der innere Feind der Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft hat einen positiven Feind im Innern, am eigenen Willen des Menschen, an der Neigung. Immer ist der Wille der heimliche Gegner des Intellects; daher heißt reiner Verstand, reine

Vernunft, ein solcher, der frei ist von allem Einfluß des Willens, d. i. der Neigung, und daher blos seinen eigenen Gesetzen folgt. (H. 40 fg.) Liebe und Haß verfälschen unser Urtheil gänzlich. Eine ähnliche geheime Macht übt unser Vortheil über unser Urtheil aus. Daher so viele Vorurtheile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Secte, der Religion. (W. II, 244. Vergl. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects.)

8) Vorzüge des mit feiner Urtheilskraft ausgestatteten Kopfes.

Ein glücklich organisirter, folglich mit feiner Urtheilskraft ausgestatteter Kopf hat zwei Vorzüge. Erstlich diesen, daß von Allem, was er sieht, erfährt und liest, das Wichtige und Bedeutsame bei ihm ansetzt und von selbst sich seinem Gedächtnisse einprägt, um einst hervorzukommen, wenn es gebraucht wird; während die übrige Masse wieder abfließt. Der zweite, dem ersteren verwandte Vorzug eines solchen Geistes ist, daß ihm jedes Mal das zu einer Sache Gehörige, ihr Analoge, oder sonst Verwandte, läge es auch noch so fern, zur rechten Zeit einfällt. Dies beruht darauf, daß er an den Dingen das eigentlich Wesentliche auffaßt, wodurch er, auch in den sonst verschiedensten, das Identische und Zusammengehörige sogleich erkennt. (P. II, 66.)

Urthier.

Lamarck konnte die Gestalten der Thiere nicht anders denken, als allmälig im Laufe der Zeit und durch die fortgesetzte Generation entstanden. Er konnte nimmer auf den Gedanken kommen, daß der Wille des Thieres, als Ding an sich, außer der Zeit liegen, und in diesem Sinne ursprünglicher sein könne, als das Thier selbst. Er setzt daher zuerst das Thier ohne entschiedene Organe, aber auch ohne entschiedene Bestrebungen, blos mit Wahrnehmung ausgerüstet; diese lehrt es die Umstände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieser Erkenntniß entstehen seine Bestrebungen, d. i. sein Wille, aus diesem endlich seine Organe, oder bestimmte Corporisation, und zwar mit Hülfe der Generation und daher in ungemessener Zeit. Hätte er den Muth gehabt, es durchzuführen, so hätte er ein Urthier annehmen müssen, welches consequent ohne alle Gestalt und Organe hätte sein müssen und nun, nach klimatischen und lokalen Umständen und deren Erkenntniß, sich zu den Myriaden von Thiergestalten jeder Art umgewandelt hätte. — In Wahrheit aber ist das Urthier der Wille zum Leben; jedoch ist er als solcher ein Metaphysisches, kein Physisches. (N. 43—45. 52.)

Utopien, s. Staatsverfassung.

V.

Vater.

1) Was sich vom Vater vererbt. (S. Vererbung.)

2) Vaterliebe.

Darauf, daß der Erzeuger im Erzeugten sich selbst wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit ist, für sein Kind mehr zu thun, zu leiden und zu wagen, als für sich selbst, und zugleich dies als seine Schuldigkeit erkennt. (W. II, 650. — Vergl. Eltern.)

Vaterlandsliebe.

Wer für sein Vaterland in den Tod geht, ist von der Täuschung frei geworden, welche das Dasein auf die eigene Person beschränkt; er dehnt sein eigenes Wesen auf seine Landsleute aus, in denen er fortlebt, ja, auf die kommenden Geschlechter derselben, für welche er wirkt; — wobei er den Tod betrachtet, wie das Winken der Augen, welches das Sehen nicht unterbricht. (E. 273.)

(Ueber die Verwerflichkeit des Patriotismus im Reiche der Wissenschaften s. Patriotismus.)

Vaudeville.

Ein Vaudeville ist einem Menschen zu vergleichen, der in Kleidern paradirt, die er auf dem Trödel zusammengekauft hat; jedes Stück hat schon ein Anderer getragen, für den es gemacht und dem es angemessen worden war; auch merkt man, daß sie nicht zusammengehören. (P. II, 469.)

Veden.

1) Die Weisheit der Veden.

In den Veden, der Frucht der höchsten menschlichen Erkenntniß und Weisheit, finden wir die lebendige Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit, wie auch die ihr verwandte reine und deutliche Erkenntniß des Wesens aller Tugend, direct, so weit nämlich Begriff und Sprache es fassen und ihre immer noch bildliche, auch rhapsodische Darstellungsweise es zuläßt, ausgesprochen. (W. I, 419 fg. P. II, 429.)

(Ueber die Lehre der Veden von der Maja und Metempsychose s. Maja und Metempsychose.)

2) Aus welcher Quelle eine wirkliche Kenntniß der esoterischen Dogmatik der Veden zu erlangen ist.

Eine wirkliche Kenntniß der wahren und esoterischen Dogmatik der Veden ist bis jetzt allein durch den Oupnekhat zu erlangen; die übrigen Uebersetzungen kann man durchgelesen haben und hat keine Ahndung von der Sache. (P. II, 428.)

Vegetation, s. Natur und Pflanze.

Venerische Krankheit.

Zwei Dinge sind es hauptsächlich, welche den gesellschaftlichen Zustand der neuen Zeit von dem des Alterthums zum Nachtheil des ersteren unterscheiden, indem sie demselben einen ernsten, finstern, finistern Anstrich gegeben haben, von welchem frei das Alterthum heiter und unbefangen, wie der Morgen des Lebens dasteht. Sie sind das ritterliche Ehrenprincip (vergl. unter Ehre: eine Afterart der Ehre) und die venerische Krankheit. Sie zusammen haben νεικος και φιλια des Lebens vergiftet. Die venerische Krankheit erstreckt ihren Einfluß viel weiter, als es auf den ersten Blick scheinen möchte, indem derselbe keineswegs ein blos physischer, sondern auch ein moralischer ist. (P. I, 413 fg.)

Ventriloquismus.

Bei Läufen auf der Flöte, die in schneller und starker Abwechslung von der untern zu den beiden obern Octaven herauf- und herabspringen, scheinen dem Zuhörer unverkennbar die tiefen Töne von einem andern Ort, als die hohen, auszugehen. Sollte hierin nicht ein Schlüssel zum Ventriloquismus liegen? (H. 353.)

Verachtung.

1) Antagonismus zwischen Haß und Verachtung. (S. Haß.)

2) Unwillkürlichkeit der Verachtung. (S. Haß.)

3) Charakter der ächten Verachtung.

Die wahre, ächte Verachtung, welche die Kehrseite des wahren, ächten Stolzes ist, bleibt ganz heimlich und läßt nichts von sich merken. Denn wer die Verachtung merken läßt, giebt schon dadurch ein Zeichen einiger Achtung, sofern er den Andern wissen lassen will, wie wenig er ihn schätze. Die ächte Verachtung ist reine Ueberzeugung vom Unwerth des Andern und mit Nachsicht und Schonung vereinbar. (P. II, 626.)

Veränderung.

1) Wesen der Veränderung.

Das Gesetz der Causalität erhält seine Bedeutung und Nothwendigkeit allein dadurch, daß das Wesen der Veränderung nicht im bloßen

Wechsel der Zustände an sich, sondern vielmehr darin besteht, daß an demselben Ort im Raum jetzt ein Zustand ist und darauf ein anderer, und zu einer und derselben bestimmten Zeit hier dieser Zustand und dort jener; nur diese gegenseitige Beschränkung der Zeit und des Raumes durch einander giebt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muß, Bedeutung und zugleich Nothwendigkeit. Was durch das Gesetz der Causalität bestimmt wird, ist also nicht die Succession der Zustände in der bloßen Zeit, sondern diese Succession in Hinsicht auf einen bestimmten Raum, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Causalgesetz eintretende Wechsel, betrifft also jedesmal einen bestimmten Theil des Raumes und einen bestimmten Theil der Zeit zugleich und im Verein. (W. I, 11.) Nur mittelst des Dauernden im Wechsel erhält dieser den Charakter der Veränderung, d. h. des Wandels der Qualität und Form beim Beharren der Substanz, d. i. der Materie. (W. I, 12.)

2) Bedingtheit jeder Veränderung durch eine Ursache. (S. unter Grund: Satz vom Grunde des Werdens.)

3) Die Zeit der Veränderung.

Zwischen zwei successiven Zuständen, deren Verschiedenheit in unsere Sinne fällt, liegen immer noch mehrere, deren Verschiedenheit uns nicht wahrnehmbar ist; weil der neu eintretende Zustand einen gewissen Grad, oder Größe, erlangt haben muß, um sinnlich wahrnehmbar zu sein. Daher gehen demselben schwächere Grade vorher, welche durchlaufend er allmälig erwächst. Diese zusammengenommen begreift man unter dem Namen der Veränderung, und die Zeit, welche sie ausfüllen, ist die Zeit der Veränderung. (G. 93—96.)

Verantwortlichkeit.

1) Worauf das Gefühl der Verantwortlichkeit beruht.

Das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für Das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruht auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind. (E. 93.)

2) Wofür wir uns im Grunde verantwortlich fühlen.

Die Verantwortlichkeit, deren wir uns bewußt sind, trifft blos zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber den Charakter; für diesen fühlen wir uns verantwortlich. Und für diesen machen auch die Andern uns verantwortlich. Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen, und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt, so muß auch die Freiheit eben daselbst liegen, also im Charakter des Menschen.

(S. 93 fg. 97. Vergl. unter Freiheit: Wo die moralische Freiheit liegt.)

3) Unvereinbarkeit der Verantwortlichkeit mit dem Theismus. (S. Aseität und unter Freiheit: Unvereinbarkeit der Freiheit mit dem Theismus.)

4) Verminderung der Verantwortlichkeit durch den Affect. (S. Affect.)

5) Gegensatz zwischen Dummheit und Schlechtigkeit in Hinsicht auf die Zurechnung. (S. Dummheit.)

Verbindungen, zwischen Menschen.

1) Gegensatz zweier Arten von Verbindungen.

Verbindung, Gemeinschaft, Umgang zwischen Menschen gründet sich in der Regel auf Verhältnisse, die den Willen, selten auf solche, die den Intellect betreffen; die erstere Art der Gemeinschaft kann man die materiale, die andere die formale nennen. Jener Art sind die Bande der Familie und der Verwandtschaft, ferner alle auf einem gemeinschaftlichen Zweck, oder Interesse, wie das des Gewerbes, Standes, oder der Corporation, Partei, Faction u. s. w. beruhenden Verbindungen. Bei diesen nämlich kommt es blos auf die Gesinnung, die Absicht an, wobei die größte Verschiedenheit der intellectuellen Fähigkeiten und ihrer Ausbildung bestehen kann. Anders verhält es sich mit der blos formalen Gemeinschaft, als welche nur Gedankenaustausch bezweckt; diese verlangt eine gewisse Gleichheit der intellectuellen Fähigkeiten und Bildung. (W. II, 260 fg.)

2) Glaube und Erfahrung des edlern Menschen über die Natur der Verbindungen.

Der Mensch edlerer Art glaubt in seiner Jugend, die wesentlichen und entscheidenden Verhältnisse und daraus entstehenden Verbindungen zwischen Menschen seien die ideellen, d. h. die auf Aehnlichkeit der Gesinnung, der Denkungsart, des Geschmacks, der Geisteskräfte u. s. w. beruhenden; allein er wird später inne, daß es die reellen sind, d. h. die, welche sich auf irgend ein materielles Interesse stützen. Diese liegen fast allen Verbindungen zu Grunde; sogar hat die Mehrzahl der Menschen keinen Begriff von andern Verhältnissen. (P. I, 487.)

Verbrechen.

1) Hauptursache der Verbrechen.

So groß auch der Antheil sein mag, den Rohheit und Unwissenheit, im Verein mit der äußern Bedrängniß, an vielen Verbrechen haben; so darf man jene doch nicht als die Hauptursache derselben betrachten; indem Unzählige in derselben Rohheit und unter ganz ähnlichen Um-

ständen lebend, keine Verbrechen begehen. Die Hauptsache fällt also auf den persönlichen, moralischen Charakter zurück. (W. II, 683 fg.)

2) Verhältniß der Strafe und der Strafgesetze zum Verbrechen. (S. Strafe und unter Gesetz: Zweck der Strafgesetze und Voraussetzung derselben.)

Verbreitung, der Wahrheiten, s. unter Reisen: Eine besondere Beobachtung, die man auf Reisen machen kann.

Verdammniß, ewige.

Sensu proprio genommen, wird das Dogma von der ewigen Verdammniß empörend. Denn nicht nur läßt es, vermöge seiner ewigen Höllenstrafen, die Fehltritte, oder sogar den Unglauben eines oft kaum zwanzigjährigen Lebens durch endlose Qualen büßen; sondern es kommt hinzu, daß diese fast allgemeine Verdammniß eigentlich Wirkung der Erbsünde und also nothwendige Folge des ersten Sündenfalles ist. Diesen nun aber hätte jedenfalls Der vorhersehen müssen, welcher die Menschen erstlich nicht besser, als sie sind, geschaffen, dann aber ihnen eine Falle gestellt hatte, in die er wissen mußte, daß sie gehen würden, da Alles mit einander sein Werk war und ihm nichts verborgen bleibt. Demnach hätte er ein schwaches, der Sünde unterworfenes Geschlecht aus dem Nichts ins Dasein gerufen, um es dann endloser Qual zu übergeben. Endlich kommt noch hinzu, daß der Gott, welcher Nachsicht und Vergebung jeder Schuld, bis zur Feindesliebe, vorschreibt, keine übt, sondern vielmehr in das Gegentheil verfällt. — So geht es mit den Dogmen, wenn man sie sensu proprio nimmt; hingegen sensu allegorico verstanden, ist alles Dieses noch einer genügenden Auslegung fähig. Zunächst aber ist das Absurde, ja Empörende dieser Lehre blos eine Folge des jüdischen Theismus mit seiner Schöpfung aus Nichts und der damit zusammenhängenden Verleugnung der Lehre von der Metempsychose. (P. II, 390—392. M. 176. — Vergl. Metempsychose.)

Verdienst.

Die Individualität eines Jeden ist anzusehen als seine freie That, sie wurzelt im Ding an sich. Alle ächten Verdienste, die moralischen, wie die intellectuellen, haben daher nicht blos einen physischen, oder sonst empirischen, sondern einen metaphysischen Ursprung, sind demnach a priori und nicht a posteriori gegeben, d. h. angeboren und nicht erworben, wurzeln folglich nicht in der bloßen Erscheinung, sondern im Ding an sich. Daher leistet Jeder im Grunde nur Das, was schon in seiner Natur, d. h. in seinem Angeborenen, unwiderruflich feststeht. (P. II, 242—244.)

Verdrießlichkeit, s. Melancholie.

Veredelung, des Menschengeschlechts.

Die Ueberzeugung von der Erblichkeit des Charakters vom Vater und des Intellects von der Mutter (vergl. Vererbung) leitet zu der Ansicht hin, daß eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menschengeschlechts nicht sowohl von Außen, als von Innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen sein möchte. (W. II, 602.)

Verehrung.

1) Der Trieb zur Verehrung.

Im Menschen ist eine verehrende Ader. Er verehrt gern Etwas. Nur hält die Verehrung meistens vor der unrechten Thür, woselbst sie stehen bleibt, bis die Nachwelt kommt, sie zurechtzuweisen. Nachdem dies geschehen ist, artet die Verehrung, welche der gebildete große Hause dem Genie zollt, gerade so wie die, welche die Gläubigen ihren Heiligen widmen, gar leicht in läppischen Reliquiendienst aus. (P. II, 89 fg. H. 454.)

2) Gegensatz zwischen Verehrung und Liebe.

Rochefoucauld hat treffend bemerkt, daß es schwer ist, Jemanden zugleich hoch zu verehren und sehr zu lieben. Demnach hätten wir die Wahl, ob wir uns um die Liebe, oder um die Verehrung der Menschen bewerben wollen. Ihre Liebe ist stets eigennützig; zudem ist Das, wodurch man sie erwirbt, nicht immer geeignet, uns darauf stolz zu machen. — Hingegen mit der Verehrung der Menschen steht es umgekehrt; sie wird ihnen nur wider ihren Willen abgezwungen, auch eben deshalb meistens verhehlt. Daher giebt sie uns, im Innern, eine viel größere Befriedigung; sie hängt mit unserm Werthe zusammen, welches von der Liebe der Menschen nicht unmittelbar gilt; denn diese ist subjectiv, die Verehrung objectiv. Nützlich ist uns die Liebe freilich mehr. (P. I, 477.)

Vererbung.

1) Das Problem der Vererbung.

Die Erfahrung lehrt hinsichtlich der leiblichen Eigenschaften, daß bei der Zeugung die von den Eltern zusammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, sondern auch die der Individuen fortpflanzen. Ob dies nun ebenfalls von den geistigen Eigenschaften gelte, so daß auch diese sich von den Eltern auf die Kinder vererbten, ist eine schon öfter aufgeworfene und fast allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber ist das Problem, ob sich dabei sondern lasse, was dem Vater, und was der Mutter angehört, welches also das geistige Erbtheil sei, das wir von jedem der Eltern überkommen. (W. II, 590.)

2) Lösung des Problems vor Befragung der Erfahrung.

Von der Grunderkenntniß aus, daß der Wille das Wesen an sich, der Kern, das Radicale im Menschen, der Intellect hingegen das Secundäre, das Accidenz jener Substanz sei, werden wir vor Befragung der Erfahrung es wenigstens als wahrscheinlich annehmen, daß bei der Zeugung der Vater, als sexus potior und zeugendes Princip, die Basis, das Radicale des neuen Lebens, also den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und blos empfangendes Princip, das Secundäre, den Intellect, daß also der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter. (W. II, 590.)

3) Bestätigung dieser Lösung durch die Erfahrung.

Die gegebene Lösung findet wirklich ihre Bestätigung in der Erfahrung, nur daß diese hier nicht durch ein physikalisches Experiment auf dem Tisch entschieden werden kann, sondern theils aus vieljähriger, sorgfältiger und feiner Beobachtung und theils aus der Geschichte hervorgeht. Bei Prüfung der behaupteten Vererbung des Charakters vom Vater an der Erfahrung sind jedoch zwei unvermeidliche Beschränkungen zu berücksichtigen. Nämlich erstlich: pater semper incertus. Nur eine entschiedene körperliche Aehnlichkeit mit dem Vater beseitigt diese Beschränkung; hingegen ist eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend; denn es giebt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Aehnlichkeit mit dem ersten Gatten haben, und die im Ehebruch erzeugten mit dem legitimen Vater. Die zweite Beschränkung ist, daß im Sohn zwar der moralische Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modification, die er durch einen andern, oft sehr verschiedenen Intellect (das Erbtheil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Correction der Beobachtung nöthig wird. — Unter Berücksichtigung der angegebenen zwei Beschränkungen wird man die Vererbung des Charakters vom Vater durch die eigene und durch die geschichtliche Erfahrung bestätigt finden. (W. II, 590—595.)

Was die Vererbung des Intellects von der Mutter betrifft, so bezeugt schon der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz" die frühe Anerkennung dieser zweiten Wahrheit, und die Zahl der Belege für dieselbe würde viel größer sein, als sie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Bestimmung des weiblichen Geschlechts es mit sich brächte, daß die Frauen von ihren Geistesfähigkeiten selten öffentliche Proben ablegen, daher solche nicht geschichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Ueberdies können wegen der durchweg schwächern Beschaffenheit des weiblichen Geschlechts diese Fähigkeiten selbst nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem sie unter günstigen Um-

ständen nachmals im Sohne gehen. Wenn einzelne Fälle sich finden sollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geistig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte; so ließe Dies sich daraus erklären, daß diese Mutter selbst einen phlegmatischen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entsprechende Energie des Blutumlaufs gehörig excitirt gewesen wäre, — ein Erforderniß der Genialität. (Vergl. unter Genie: Anatomische und physiologische Bedingungen des Genies.) Nichtsdestoweniger hätte ihr höchst vollkommenes Nerven- und Cerebralsystem sich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenschaftlicher Vater, von energischem Herzschlag, hinzugekommen wäre, wodurch dann erst hier die andere somatische Bedingung großer Geisteskraft eingetreten sei. (W. II, 595—601.)

4) Erklärung des Disharmonischen und Harmonischen im Charakter aus der dargelegten Theorie. (S. Charakter.)

5) Erklärung der Verabscheuung der Geschwisterehe aus derselben. (S. unter Ehe: Grund der Verabscheuung der Geschwisterehe.)

6) Erklärung der Güte einzelner Nationen aus derselben. (S. Nationen.)

7) Rechtfertigung der Berufung auf den Stammbaum. (S. Adel.)

8) Folgerung aus der dargelegten Theorie für die Veredelung des Menschengeschlechts. (S. Kastriren und unter Staatsverfassung: Die beste Staatsverfassung.)

9) Verhältniß des Todes zu dem durch die Zeugung vereinigten väterlichen und mütterlichen Bestandtheil des Individuums. (S. unter Individuation, Individualität: Zersetzung des Individuums durch den Tod.)

Vergangenheit. Vergangenes.

1) Verhältniß der Vergangenheit zur Gegenwart. (S. Gegenwart.)

2) Worauf der Zauber der Vergangenheit beruht. (S. Aesthetisch.)

3) Aehnlichkeit der Wirkung der Vergangenheit mit der Wirkung der Entfernung im Raume.

Wie im Raume die Entfernung Alles verkleinert, indem sie es zusammenzieht, wodurch dessen Fehler und Uebelstände verschwinden; ebenso wirkt in der Zeit die Vergangenheit; die weit zurückliegenden

Scenen und Vorgänge nebst agirenden Personen nehmen sich in der Erinnerung, als welche alles Unwesentliche und Störende fallen läßt, allerliebst aus. — Und wie im Raume kleine Gegenstände sich in der Nähe groß darstellen, aber sobald wir uns etwas entfernt haben, klein und unscheinbar werden; eben so, in der Zeit, erscheinen uns die in unserem täglichen Leben und Wandel sich ereignenden kleinen Vorfälle, so lange sie als gegenwärtig dicht vor uns liegen, groß, bedeutend, wichtig; aber sobald der Strom der Zeit sie nur etwas entfernt hat, sind sie unbedeutend, keiner Beachtung werth und bald vergessen. (P. II, 640 fg.)

4) Was sich für das Vergangene aus der Idealität der Zeit ergiebt.

Aus der Idealität der Zeit, der zufolge die Zeit dem Wesen an sich der Dinge nicht zukommt, ergiebt sich, daß in irgend einem Sinne das Vergangene nicht vergangen sei, sondern Alles, was jemals wirklich und wahrhaft gewesen, im Grunde auch noch sein müsse, indem ja die Zeit nur einem Theaterwasserfall gleicht, der herabzuströmen scheint, während er, als ein bloßes Rad nicht von der Stelle kommt. (P. I, 92. W. I, 328.)

Vergänglichkeit.

Der Grundcharakter aller Dinge ist Vergänglichkeit; wir sehen in der Natur Alles, vom Metall bis zum Organismus, theils durch sein Dasein selbst, theils durch den Conflict mit Anderem, sich aufreiben und verzehren. Wie könnte dabei die Natur das Erhalten der Formen und Erneuern der Individuen, die zahllose Wiederholung des Lebensprocesses, eine unendliche Zeit hindurch aushalten, ohne zu ermüden, wenn nicht ihr eigener Kern ein Zeitloses und dadurch völlig Unverwüstliches wäre, ein Ding an sich, ganz anderer Art, als seine Erscheinungen, ein allem Physischen heterogenes Metaphysisches? (P. II, 101 fg.)

Vergeben, s. unter Umgang: Verhaltungsregel gegen Die, welche uns Unangenehmes oder Aergerliches im Umgang erweisen.

Vergeltung, s. Rache und unter Gerechtigkeit: Die vergeltende Gerechtigkeit.

Vergeßlichkeit, s. unter Gedächtniß: Das Gedächtniß als Function des Intellects, und unter Intellect: Unvollkommenheiten des Intellects.

Veritates aeternae, s. Dogmatismus und Kriticismus.

Verkettung der Wahrheiten, s. unter Wahrheit: Uebereinstimmung der Wahrheit und Zusammenhang aller Wahrheiten.

Verläumdung.

Die Negativität der Ehre (vergl. unter Ehre: Gegensatz zwischen Ehre und Ruhm) darf nicht mit Passivität verwechselt werden; vielmehr hat die Ehre einen ganz activen Charakter. Sie geht nämlich allein vom Subject derselben aus, beruht auf seinem Thun und Lassen, nicht aber auf Dem, was Andere thun und was ihm widerfährt. Blos durch Verläumdung ist ein Angriff von außen auf die Ehre möglich; das einzige Gegenmittel ist Widerlegung derselben, mit ihr angemessener Oeffentlichkeit und Entlarvung des Verläumders. (P. I, 385. — Ueber die Injurie als summarische Verläumdung s. Injurie.)

Vermögen.

1) Erhaltung des Vermögens als eine Bedingung des Lebensglücks.

Vorhandenes Vermögen soll man betrachten als eine Schutzmauer gegen die vielen möglichen Uebel und Unfälle, nicht als eine Erlaubniß oder gar Verpflichtung, die Pläsirs der Welt heranzuschaffen. (P. I, 367.) Erhaltung des erworbenen und des ererbten Vermögens ist eine Bedingung des Lebensglücks. (P. I, 369 fg. — Warum auf Kaufleute die Vorschrift zur Erhaltung des Vermögens nicht anwendbar ist s. Kaufleute.)

2) Warum die im angestammten Reichthum Geborenen auf Erhaltung des Vermögens mehr bedacht sind, als die durch Glücksfälle zu Reichthum Gelangten. (S. Armuth.)

3) Warum es für den nach Beförderung im Staatsdienst Strebenden besser ist, vermögenslos, als vermögend zu sein.

Für den, der es im Staatsdienste hoch bringen will, der demnach Gunst, Freunde, Verbindungen erwerben muß, um durch sie von Stufe zu Stufe zu steigen, ist es besser, ohne alles Vermögen in die Welt gestoßen zu sein, als von Hause aus vermögend zu sein. Denn nur der arme Teufel wird den über ihn Gestellten gegenüber die nöthige, beliebt machende Inferiorität zeigen. Hingegen Der, welcher von Hause aus zu leben hat, wird sich meistens ungebärdig stellen; er ist gewohnt, tête levée zu gehen; damit poussirt man sich aber nicht in der Welt. (P. I, 371.)

Vernehmen.

Vernehmen ist nicht synonym mit Hören, sondern bedeutet das Innewerden der durch Worte mitgetheilten Gedanken. (W. I, 44.)

Verneinung, des Willens, s. Wille.

Vernunft.

1) Geschichtliches.

Alles Das, was zu allen Zeiten und von allen Völkern ausdrücklich als Aeußerung oder Leistung der Vernunft, des λογος, λογιστικον, ratio, la ragione, la razon, la raison, reason, betrachtet worden, läuft augenfällig zurück auf das nur der abstracten, discursiven, reflectiven, an Worte gebundenen und mittelbaren Erkenntniß, nicht aber der blos intuitiven, unmittelbaren, sinnlichen, deren auch die Thiere theilhaft sind, Mögliche. Ratio et oratio stellt Cicero ganz richtig zusammen. In diesem Sinne aber haben alle Philosophen überall und jederzeit von der Vernunft geredet, bis auf Kant, welcher übrigens selbst sie noch als das Vermögen der Principien und des Schließens bestimmt; wiewohl nicht zu leugnen ist, daß er Anlaß gegeben hat zu den nachherigen Verdrehungen. (G. 110 fg. W. I, 45 fg. 617; II, 73.)

In den letzten fünfzig Jahren haben sämmtliche Philosophaster in Deutschland mit dem Begriffe der Vernunft Possen getrieben, indem sie, mit unverschämter Dreistigkeit, unter diesem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphysischer, sogenannter übersinnlicher Erkenntnisse einschwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen Verstand benannten, den eigentlichen Verstand aber, als ihnen sehr fremd, ganz übersahen und seine intuitiven Functionen der Sinnlichkeit zuschrieben. (W. II, 73; I, 617 fg. G. 111 ff. E. 146 fg.)

2) Ursprung des Wortes „Vernunft".

Vernunft kommt von Vernehmen, aber nur, weil sie dem Menschen den Vorzug vor dem Thiere giebt, nicht blos zu hören, sondern auch zu vernehmen, jedoch nicht, wie die Philosophaster vorgeben, das sogenannte „Uebersinnliche" (Wolkenkukuksheim) zu vernehmen, sondern was ein vernünftiger Mensch dem Andern sagt. (E. 147 fg. W. I, 44. G. 112 fg. P. I, 122. — Ueber das Gehör als den Sinn der Vernunft s. unter Sinne: Gegensatz zwischen Gesicht und Gehör.)

3) Die Function der Vernunft.

Die Vernunft hat nur eine Function: Bildung des Begriffs, und aus dieser einzigen erklären sich alle Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Thieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nicht-Anwendung jener Function deutet schlechthin Alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat. (W. I, 46. 614. G. 97. E. 148 fg.)

4) Der Stoff der Vernunft.

Alles Materielle in unserer Erkenntniß, d. h. Alles, was sich nicht auf subjective Form, selbsteigene Thätigkeitsweise, Function des

Intellects zurückführen läßt, mithin der gesammte Stoff derselben, kommt von außen, nämlich zuletzt aus der, von der Sinnesempfindung ausgehenden, objectiven Anschauung der Körperwelt. Diese anschauliche und dem Stoffe nach empirische Erkenntniß ist es, welche sodann die Vernunft zu Begriffen verarbeitet, die sie durch Worte sinnlich fixirt und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endlosen Combinationen, mittelst Urtheilen und Schlüssen, welche das Gewebe unserer Gedankenwelt ausmachen. Die Vernunft hat also durchaus keinen materiellen, sondern blos einen formellen Inhalt. Stoff aus eigenen Mitteln liefern kann sie nimmermehr. Sie hat nichts als Formen; sie ist weiblich, sie empfängt blos, erzeugt nicht. (G. 115 fg. Vergl. Angeboren.)

5) Erkenntnisse aus reiner Vernunft.

Erkenntnisse aus reiner Vernunft sind solche, deren Ursprung im formellen Theil unsers Erkenntnißvermögens, sei es des denkenden, oder anschauenden, liegt, die wir also a priori, d. h. ohne Hülfe der Erfahrung, uns zum Bewußtsein bringen können; sie beruhen allemal auf Sätzen von transscendentaler, oder auch von metalogischer Wahrheit. (G. 117. — Ueber die transscendentale und metalogische Wahrheit vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Erkennens.)

6) Die im Gebiete der Vernunft herrschende Gestalt des Satzes vom Grunde. (S. unter Grund: Satz vom Grunde des Erkennens.)

7) Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft.

Theoretisch ist die Vernunft nur, sofern die Gegenstände, mit denen sie sich beschäftigt, auf das Handeln des Denkenden keine Beziehung, sondern lediglich ein theoretisches Interesse haben. Praktisch hingegen ist sie in allen Beziehungen auf das Handeln. Was in diesem Sinne praktische Vernunft heißt, wird so ziemlich durch das lateinische Wort prudentia, welches das zusammengezogene providentia ist, bezeichnet, da hingegen ratio meistens die eigentlich theoretische Vernunft bedeutet. (W. I, 614.)

Als praktisch zeigt sich die Vernunft in den vernünftigen Charakteren und der vernünftigen Handlungsweise. Die recht vernünftigen Charaktere, die man deswegen im gemeinen Leben praktische Philosophen nennt, zeichnen sich durch ungemeinen Gleichmuth und festes Beharren bei gefaßten Entschlüssen aus. (W. I, 615 fg. Vergl. Stoicismus.) Die der Leidenschaftlichkeit entgegengesetzte Vernünftigkeit des Charakters besteht eigentlich darin, daß der Wille nie den Intellect dermaßen überwältigt, daß er ihn verhindere, seine Function der deutlichen, vollständigen und klaren Darlegung der Motive richtig auszuüben. (W. II, 680.)

Unter einer vernünftigen Handlungsweise versteht man eine

ganz consequente, also von allgemeinen Begriffen ausgehende und von abstracten Gedanken, als Vorsätzen, geleitete, nicht aber durch den flüchtigen Eindruck der Gegenwart bestimmte. (G. 116.) In allen erdenklichen Fällen läuft der Unterschied zwischen vernünftigem und unvernünftigem Handeln darauf zurück, ob die Motive abstracte Begriffe, oder anschauliche Vorstellungen sind. (W. I, 616. 102; II, 163. E. 35. 149 fg.)

Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktische ist **Thorheit**. (W. I, 28.)

8) **Vorzug des Menschen vor dem Thiere durch die Vernunft.** (S. unter **Mensch**: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

9) **Verhältniß der Sprache zur Vernunft.** (S. **Sprache**.)

10) **Vortheile und Nachtheile der Vernunft.** (S. unter **Begriff**: Wichtigkeit des Begriffs und: Nachtheile des Begriffs.)

11) **Vereinbarkeit der Vernunft mit Unverstand.** (S. **Unverstand**.)

12) **Vereinbarkeit der Vernunft mit moralischer Schlechtigkeit.** (S. unter **Tugend**: Unterschied zwischen tugendhaft und vernünftig.)

13) **In welchem Sinne die Vernunft ein Prophet zu heißen verdient.**

Die Vernunft verdient auch ein **Prophet** zu heißen; hält sie uns doch das Zukünftige vor, nämlich als dereinstige Folge und Wirkung unsers gegenwärtigen Thuns. Dadurch eben ist sie geeignet, uns im Zaum zu halten, wann Begierden der Wollust, oder Aufwallungen des Zorns, oder Gelüste der Habsucht uns verleiten wollen zu Dem, was künftig bereut werden müßte. (P. II, 628.)

14) **Warum gewisse Sätze für Aussprüche der Vernunft gehalten werden.**

Aussprüche der Vernunft nennt Jeder gewisse Sätze, die er ohne Untersuchung für wahr hält und die in festen Kredit bei ihm dadurch gekommen, daß, als er anfieng zu reden und zu denken, sie ihm anhaltend vorgesagt und dadurch eingeimpft wurden; daher denn seine Gewohnheit sie zu denken ebenso alt ist, wie die Gewohnheit überhaupt zu denken; sie sind mit seinem Gehirn verwachsen. (P. II, 12 fg.)

15) **Kritik des Gegensatzes zwischen Vernunft und Offenbarung.** (S. **Offenbarung**.)

16) **Kants Kritik der reinen Vernunft.** (S. **Dogmatismus** und **Kriticismus**.)

Vernünfteln, s. Sophistikation.

Vernünftig.

1) Unterschied zwischen „vernünftig" und „logisch". (S. unter Logik: Gegen den falschen Gebrauch des Wortes „Logik".)

2) Unterschied zwischen vernünftig und klug. (S. Klugheit.)

3) Unterschied zwischen vernünftig und tugendhaft. (S. Tugend.)

4) Der vernünftige Charakter und die vernünftige Handlungsweise. (S. unter Vernunft: Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft.)

5) Warum der Vernünftige es nicht immer ist.

Wie die Begeisterung des Genies nur in den lucidis intervallis thätig ist, so auch wirkt sogar die Vernunft des Vernünftigen in lucidis intervallis; denn er ist es auch nicht immer. Nemo omnibus horis sapit. Alles dies deutet auf eine gewisse Fluth und Ebbe der Säfte des Gehirns, oder Spannung und Abspannung der Fibern desselben. (P. II, 53 fg.)

Vernunftlehre, s. Logik.

Verpflichtung, s. Pflicht.

Verrath, s. unter Lüge: Vertragsbruch, Betrug und Verrath.

Verrücktheit, s. Wahnsinn.

Verschiedenheit, der Menschen.

1) Intellectuelle Verschiedenheit. (S. Intelligenzen, und unter Kopf: Unterschied der Köpfe.)

2) Moralische Verschiedenheit. (S. unter Moralisch: Der moralische Unterschied der Charaktere.)

3) Metaphysische Erklärung der individuellen Verschiedenheit.

Die große ursprüngliche Verschiedenheit der empirischen Charaktere beruht zuletzt auf dem Verhältniß des Willens zur Erkenntnißkraft im Individuo. Dieses beruht zuletzt auf dem Grade des Wollens im Vater und dem Grade des Erkennens in der Mutter. (Vergl. Vererbung.) Das Zusammentreffen der Eltern ist größtentheils Zufall. Hieraus nun ergäbe sich eine empörende Ungerechtigkeit im Wesen der Welt, wenn nicht im Grunde die Verschiedenheit zwischen den Eltern und dem Sohne blos der Erscheinung angehörte und aller Zufall im

Grunde Nothwendigkeit wäre. Die individuellen, das ganze Wesen des Menschen durchdringenden und seinen Lebenslauf bestimmenden Unterschiede können nicht als ohne Schuld und Verdienst des damit Behafteten vorhanden und als bloßes Werk des Zufalls betrachtet werden; sondern der Mensch ist in gewissem Sinne als sein eigenes Werk anzusehen. (W. II, 685 fg. H. 395. — Vergl. auch Verdienst.)

4) Folgerung aus der individuellen Verschiedenheit.

Alle allgemeinen Regeln und Vorschriften sind deswegen nicht ausreichend, weil sie von der falschen Voraussetzung einer ganz oder ziemlich gleichen Beschaffenheit der Menschen ausgehen, welche die Philosophie des Helvetius sogar ausdrücklich aufstellt; während die ursprüngliche Verschiedenheit der Individuen im Intellectuellen und Moralischen unermeßlich ist. (H. 395.)

Verschmitztheit, s. unter Klugheit: Formen der Klugheit.

Verschwendung.

1) Woraus die Verschwendung entspringt.

Die Verschwendung entspringt aus einer thierischen Beschränktheit auf die Gegenwart, gegen welche alsdann die noch in bloßen Gedanken bestehende Zukunft keine Macht erlangen kann, und beruht auf dem Wahn eines positiven und realen Werthes der sinnlichen Genüsse. (P. II, 221.)

2) Folgen der Verschwendung.

Die Verschwendung führt nicht blos zur Verarmung, sondern durch diese zum Verbrechen. Die Verbrecher aus den bemittelten Ständen sind es fast alle in Folge der Verschwendung geworden. (P. II, 221 fg.)

3) Hang der Weiber zur Verschwendung. (S. Weiber.)

4) Hang der zu Wohlstand gelangten Armen zur Verschwendung. (S. Armuth.)

(Ueber das Gegentheil der Verschwendung, den Geiz, s. Geiz.)

Verschwiegenheit.

1) Empfehlung der Verschwiegenheit.

Unsere sämmtlichen persönlichen Angelegenheiten haben wir den Andern gegenüber als Geheimniß zu betrachten und uns zu hüten, das Geringste davon zu verrathen; denn ihr Wissen um die unschuldigsten Dinge kann, durch Zeit und Umstände, uns Nachtheil bringen. Ueberhaupt ist es gerathener, seinen Verstand durch Das, was man verschweigt, an den Tag zu legen, als durch Das, was man sagt. Ersteres ist Sache der Klugheit, letzteres der Eitelkeit. (P. I, 495 fg.)

2) Wo uns die Verschwiegenheit nicht verläßt.

Es widerfährt uns wohl, daß wir ausplaudern, was uns auf irgend eine Weise gefährlich werden könnte; nicht aber verläßt uns unsere Verschwiegenheit bei Dem, was uns lächerlich machen könnte, weil hier der Ursache die Wirkung auf dem Fuße folgt. (P. II, 623.)

Verse. Versification, s. unter Poesie: Hülfsmittel der Poesie, und vergl. Prosa.

Versprechungen.

Auf die Versprechungen der Menschen ist, weil ihre Gesinnung und Betragen sich eben so schnell ändert, wie ihr Interesse, nicht zu bauen, sondern allein aus der Erwägung der Umstände, in die Einer zu treten hat, und des Conflictes derselben mit seinem Charakter, haben wir sein Handeln zu berechnen. (P. I, 483.)

Verstand.

1) Function des Verstandes.

Causalität erkennen ist die einzige Function des Verstandes, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen. (W. I, 13. G. 52 fg. E. 27. 149.) Die erste, einfachste und wichtigste ihrer Aeußerungen ist die Anschauung der wirklichen Welt. Die empirischen, zum gesetzmäßigen Complex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen in Raum und Zeit zugleich, und sogar ist eine innige Vereinigung beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaßen wie ein Product aus seinen Factoren erwächst. Was nun diese Vereinigung schafft ist der Verstand, der, mittelst seiner, ihm eigenthümlichen Function jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn selbst, die empirische Realität hervorgeht, als eine Gesammtvorstellung. (G. 29 fg.)

2) Identität des Wesens des Verstandes bei Verschiedenheit der Grade desselben.

Der Verstand ist in allen Thieren und allen Menschen der nämliche, hat überall dieselbe einfache Form: Erkenntniß der Causalität, Uebergang von Wirkung auf Ursache und von Ursache auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade seiner Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnißsphäre sind höchst verschieden, mannigfaltig und vielfach abgestuft. (W. I, 24 fg. N. 74.) Wie bei den Menschen die Grade der Schärfe des Verstandes sehr verschieden sind, so sind sie zwischen den verschiedenen Thiergattungen es wohl noch mehr. An den allerklügsten Thieren können wir ziemlich genau abmessen, wie viel der Verstand ohne Beihülfe der Vernunft vermag; an uns selbst können wir Dieses nicht so erkennen, weil Verstand und Vernunft sich da

immer wechselseitig unterstützen. Wir müssen indessen bei Beurtheilung des Verstandes der Thiere uns hüten, nicht ihm zuzuschreiben, was Aeußerung des Instincts ist. (W. I, 27 fg.)

3) Warum die Sensibilität überall von Verstand begleitet ist. (S. Sensibilität.)

4) Unabhängigkeit des Verstandes von der Vernunft.

Alle Thiere haben Verstand, selbst die unvollkommensten; denn sie alle erkennen Objecte, und diese Erkenntniß bestimmt als Motiv ihre Bewegungen. (W. I, 24.) Sie haben Verstand, ohne Vernunft zu haben; sie apprehendiren richtig, fassen auch den unmittelbaren Causalzusammenhang auf, die oberen Thiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette; jedoch denken sie eigentlich nicht. (W. II, 62. E. 34. E. 17 fg. — Vergl. Thier.)

Der Verstand ist von der Vernunft, als einem beim Menschen allein hinzugekommenen Erkenntnißvermögen, völlig und scharf geschieden, und allerdings an sich auch im Menschen unvernünftig. Die Vernunft kann immer nur wissen; dem Verstand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anschauen. (W. I, 29 fg.) Das durch Vernunft richtig Erkannte ist Wahrheit, das durch den Verstand richtig Erkannte ist Realität. Der Wahrheit steht der Irrthum als Trug der Vernunft, der Realität der Schein als Trug des Verstandes gegenüber. Wegen dieser gänzlichen Verschiedenheit der Operation der Vernunft und der des Verstandes sind alle täuschenden Scheine durch kein Raisonnement der Vernunft wegzubringen. (W. I, 28 fg. F. 15 fg. Vergl. Irrthum.)

5) Gegen den Mißbrauch des Wortes „Verstand".

Jederzeit und überall hat man als Verstand, intellectus, acumen, perspicacia, sagacitas u. s. w. das im Erkennen der Causalität bestehende unmittelbare, intuitive Vermögen bezeichnet und die aus ihm entspringenden, von den vernünftigen specifisch verschiedenen Leistungen verständig, klug, fein u. s. w. genannt, demnach verständig und vernünftig stets vollkommen unterschieden als Aeußerungen zweier gänzlich und weit verschiedener Geistesfähigkeiten. Allein die Philosophieprofessoren haben sich hieran nicht gekehrt; sie haben es gerathen gefunden, dem Vermögen der Begriffe seinen bisherigen Namen „Vernunft" zu entziehen und es wider allen Sprachgebrauch und allen gesunden Tact Verstand, und ebenso alles aus demselben Fließende verständig, statt vernünftig, zu nennen, welches dann allemal quer und ungeschickt, ja wie ein falscher Ton herauskommen mußte. (G. 111. 40. W. II, 73.)

Es ist nicht zufällig, daß die Vernunft sowohl in den lateinischen, wie in den germanischen Sprachen als weiblich auftritt, der Verstand hingegen als männlich. (G. 116. Vergl. Vernunft.)

6) Das Gesicht als der Sinn des Verstandes. (S. unter Sinne: Gegensatz zwischen Gesicht und Gehör.)

7) Verhältniß des Verstandes zur Materie. (S. unter Materie: Die reine Materie und ihre apriorischen Bestimmungen.)

8) Die Verstandeserkenntniß, ihre Mängel und ihre Vorzüge. (S. Anschauung.)

9) Ueberlegenheit und Schärfe des Verstandes. (S. Klugheit.)

10) Mangel an Verstand. (S. Dummheit.)

11) Gegensatz zwischen dem Gelehrten und dem Mann von natürlichem Verstand. (S. Gelehrsamkeit.)

12) Der sogenannte gesunde Verstand.

Der sogenannte gesunde, d. h. rohe Verstand, ist in philosophischen Fragen nicht nur incompetent, sondern hat sogar einen entschiedenen Hang zum Irrthum, von welchem ihn zurückzubringen es der Philosophie bedarf. An ihn darf daher in der Philosophie nicht appellirt werden. (P. I, 28. W. II, 17. E. 92.)

13) Die Quantität des Verstandes.

Der Verstand ist keine extensive, sondern eine intensive Größe; daher kann hierin Einer es getrost gegen Zehntausend aufnehmen, und giebt eine Versammlung von tausend Dummköpfen noch keinen gescheuten Mann. (P. II, 66.)

Verständlichkeit.

Alles Verstehen ist ein Act des Vorstellens, bleibt daher wesentlich auf dem Gebiete der Vorstellung. Da nun diese nur Erscheinungen liefert, ist es auf die Erscheinung beschränkt. Wo das Ding an sich anfängt, hört die Erscheinung auf, folglich auch die Vorstellung und mit dieser das Verstehen. — Je deutlicher die Verständlichkeit eines Vorganges, oder Verhältnisses ist, desto mehr liegt dieses in der bloßen Erscheinung und betrifft nicht das Wesen an sich. (P. II, 99 fg. N. 86—90. Vergl. unter Natur: Die Verständlichkeit der Naturerscheinungen.)

Verständniß.

Blos abstracte Begriffe von einer Sache geben kein wirkliches Verständniß derselben. Um etwas wirklich und wahrhaft zu verstehen, ist erforderlich, daß man es anschaulich erfasse, ein deutliches Bild davon empfange, wo möglich aus der Realität selbst, außerdem aber mittelst der Phantasie. (P. II, 50 fg.)

Versteinerung.

1) Was eine vollkommene Versteinerung ist.

Eine vollkommene Versteinerung ist eine totale chemische Veränderung, ohne alle mechanische. (P. II, 160.)

2) Die Versteinerungen als Beweismittel gegen den Optimismus. (S. Optimismus.)

Verstellung, s. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.

Vertragsbruch, s. unter Lüge: Vertragsbruch, Betrug und Verrath.

Vertrauen.

1) Was an unserm Vertrauen oft den größten Antheil hat.

An unserm Zutrauen zu Anderen haben sehr oft Trägheit, Selbstsucht und Eitelkeit den größten Antheil: Trägheit, wenn wir, um nicht selbst zu untersuchen, zu wachen, zu thun, lieber einem Andern trauen; Selbstsucht, wenn das Bedürfniß von unsern Angelegenheiten zu reden uns verleitet, ihm etwas anzuvertrauen; Eitelkeit, wenn es zu Dem gehört, worauf wir uns etwas zu Gute thun. Nichtsdestoweniger verlangen wir, daß man unser Zutrauen ehre. (P. I, 491.)

2) Warum dem interessirten Rathgeber kein Vertrauen geschenkt wird. (S. Rath, Rathgeber.)

Verwunderung.

1) Die Verwunderung als ein unterscheidendes Merkmal des Menschen vom Thiere. (S. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

2) Die Verwunderung als Quelle der Philosophie. (S. unter Philosophie: Ursprung der Philosophie.)

Verzweiflung.

1) Der Zustand der Verzweiflung.

Wen die Hoffnung, den hat auch die Furcht verlassen; dies ist der Sinn des Ausdrucks „desperat“. Es ist nämlich dem Menschen natürlich, zu glauben, was er wünscht, und es zu glauben, weil er es wünscht. Wenn nun diese wohlthätige, lindernde Eigenthümlichkeit seiner Natur durch wiederholte, sehr harte Schläge des Schicksals ausgerottet und er sogar, umgekehrt, dahin gebracht worden ist, zu glauben, es müsse geschehen, was er nicht wünscht, und könne nimmer geschehen, was er wünscht, eben weil er es wünscht; so ist dies eigentlich der Zustand, den man Verzweiflung genannt hat. (P. II, 622.)

2) Warum der böse Charakter leicht in Verzweiflung geräth. (S. Undank.)

Vibration, s. unter Qualität: Die Zurückführung aller Qualität auf Quantität, und unter Licht: Unzulässigkeit mechanischer Erklärungsweise der Eigenschaften des Lichts.)

Vielheit.

1) Bedingtheit der Vielheit durch Zeit und Raum. (S. unter Individuation: Princip der Individuation.)

2) Warum Vielheit keine Eigenschaft des Dinges an sich ist.

Da die Vielheit nothwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, Zeit und Raum aber apriorische Erkenntnißformen sind und als solche nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen selbst zukommen, so ist Vielheit keine Eigenschaft des Dinges an sich. (W. I, 151—153; II, 366—368.)

3) Gegenseitige Bedingtheit der Erkenntniß und der Vielheit durch einander.

Erkenntniß und Vielheit, oder Individuation, stehen und fallen mit einander, indem sie sich gegenseitig bedingen. (W. II, 310 fg.)

Vielweiberei, s. unter Ehe: Ehegesetze.

Vision, s. unter Traum: Unterschied zwischen dem Traum und den ihm verwandten Erscheinungen.

Volk, das gemeine, s. Pöbel.

Völker.

1) Gegen die pantheistische Auffassung der Völker als des eigentlichen Gegenstandes der Geschichte und der Moral. (S. unter Geschichte: Philosophie der Geschichte, und unter Moral: Gegenstand der Moral.)

2) Gegensatz zwischen den nördlichen und südlichen Völkern. (S. Nationen.)

3) Cultur und moralische Güte der Völker. (S. Nationen.)

4) Charakteristik einzelner Völker. (S. Deutsche, Engländer, Franzosen, Italiener, Amerikaner.)

Völkerrecht, s. Recht.

Volkssouveränetät.

Die Frage nach der Souveränetät des Volkes läuft im Grunde darauf hinaus, ob irgend Jemand ursprünglich das Recht haben könne,

ein Volk wider seinen Willen zu beherrschen. Wie sich das vernünftigerweise behaupten lasse, ist nicht abzusehen. Allerdings ist das Volk souverän, jedoch ist es ein ewig unmündiger Souverän, welcher daher unter bleibender Vormundschaft stehen muß und nie seine Rechte selbst verwalten kann, ohne gränzenlose Gefahren herbeizuführen; zumal er, wie alle Unmündigen, gar leicht das Spiel hinterlistiger Gauner wird, welche deshalb Demagogen heißen. (P. II, 264.)

Vollkommenheit.

Der Begriff der Vollkommenheit ist an und für sich ganz leer und inhaltslos, da er eine bloße Relation bezeichnet, die erst von den Dingen, auf welche sie angewandt wird, Bedeutung erhält, indem „vollkommen sein" nichts weiter heißt, als „irgend einem dabei vorausgesetzten und gegebenen Begriff entsprechen", der also vorher aufgestellt sein muß, und ohne welchen die Vollkommenheit eine unbenannte Zahl ist und folglich allein ausgesprochen gar nichts sagt. (W. I, 502 fg.)

Voreiligkeit.

Von der Unermüdlichkeit des Willens (vergl. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects) zeugt der Fehler, welcher mehr oder weniger wohl allen Menschen von Natur eigen ist und nur durch Bildung bezwungen wird: die Voreiligkeit. Sie besteht darin, daß der Wille vor der Zeit an sein Geschäft eilt und zu raschen Worten oder Thaten treibt, ehe der Intellect mit seinem Geschäft des Auffassens der Umstände, Ueberlegens ihres Zusammenhanges und Beschließens des Rathsamen auch nur halb hat zu Ende kommen können. (W. II, 237 fg.)

Vorgefühl.

An die theorematischen fatidiken Träume, die der höchste und seltenste Grad des Vorhersehens im natürlichen Schlafe sind, und die allegorischen, die der zweite, geringere sind (vergl. unter Traum: Die prophetischen Träume), schließt sich als der letzte und schwächste Ausfluß derselben Quelle die bloße Ahndung, das Vorgefühl. Dasselbe ist öfter trauriger, als heiterer Art, weil eben des Trübsals im Leben mehr ist, als der Freude. Eine finstere Stimmung, eine ängstliche Erwartung des Kommenden hat sich nach dem Schlafe unserer bemächtigt, ohne daß eine Ursache dazu vorläge. Dies ist daraus zu erklären, daß das Uebersetzen des im tiefsten Schlafe dagewesenen theorematischen, wahren, Unheil verkündenden Traumes in einen allegorischen des leichteren Schlafes nicht gelungen und daher von jenem nichts im Bewußtsein zurückgeblieben ist, als sein Eindruck auf das Gemüth. Dieser Eindruck klingt nun nach als weissagendes Vorgefühl, als finstere Ahndung. (P. I, 273 fg.)

Vorhersehen, des Zukünftigen, s. Zukunft.

Vorsehung.

1) Unterschied zwischen Vorsehung und Fatalismus. (S. Fatum, Fatalismus.)

2) Die specielle Vorsehung. (S. unter Schicksal: Die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen.)

Vorsicht, s. Nachsicht.

Vorstellung.

1) Was Vorstellung ist.

Was ist Vorstellung? — Ein sehr complicirter physiologischer Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines Bildes eben daselbst ist. (W. II, 214. — Ueber das Gehirn als den Ort der Vorstellungen s. Gehirn.)

2) Die gemeinsame Form aller Klassen von Vorstellungen.

Das Zerfallen in Object und Subject ist die gemeinsame Form aller Klassen von Vorstellungen, ist diejenige Form, unter welcher allein irgend eine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstract oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. (W. I, 3.)

3) Die Grundform der nothwendigen Verbindung aller unserer Vorstellungen. (S. unter Grund: Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde und ihr gemeinschaftlicher Ursprung.)

4) Identität des Objects mit der Vorstellung. (S. Object.)

5) Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen.

Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstracten. Letzteres macht nur eine Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe. Die intuitive Vorstellung hingegen befaßt die ganze sichtbare Welt, oder die gesammte Erfahrung, nebst den Bedingungen der Möglichkeit derselben (Zeit, Raum und Causalität). (W. I, 7. — Vergl. Anschauung und Begriff.)

6) Eintheilung der Vorstellungen. (S. unter Object: Eintheilung der Objecte.)

7) Die subjectiven Correlate der verschiedenen Klassen der Vorstellungen.

Wie das Object überhaupt nur für das Subject da ist, als dessen Vorstellung; so ist jede besondere Klasse von Vorstellungen nur für

eine ebenso besondere Bestimmung im Subject da, die man ein Erkenntnißvermögen nennt. Das subjective Correlat von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, ist die von Kant so genannte reine Sinnlichkeit. Das subjective Correlat der Materie oder Causalität, welche beide Eins sind, ist der Verstand. (Vergl. Materie und Verstand.) Das subjective Correlat des Begriffs ist die Vernunft. (Vergl. Begriff und Vernunft.) (W. I, 13. G. 141 fg.) Ueber das subjective Correlat der Idee, das reine Subject des Erkennens, s. unter Idee: Die Erkenntniß der Ideen.)

8) Verhältniß der Vorstellung zum Realen. (S. Ideal und Idealismus.)

9) Die Welt als Vorstellung. (S. Welt.)

Vorurtheil.

1) Herrschaft des Vorurtheils in den gewöhnlichen Köpfen. (S. unter Urtheilskraft: Seltenheit der Urtheilskraft.)

2) Das Vorurtheil als ein Haupthinderniß der Auffindung der Wahrheit.

Was der Auffindung der Wahrheit am meisten entgegensteht, ist nicht der aus den Dingen hervorgehende und zum Irrthum verleitende falsche Schein, noch auch unmittelbar die Schwäche des Verstandes; sondern es ist die vorgefaßte Meinung, das Vorurtheil, welches als ein After-a priori der Wahrheit sich entgegenstellt. (P. II, 15.)

Vulgarität.

Der Ausdruck von Vulgarität, welcher den allermeisten Gesichtern aufgedrückt ist, besteht eigentlich darin, daß die strenge Unterordnung ihres Erkennens unter ihr Wollen und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Dinge anders als in Beziehung auf den Willen und seine Zwecke aufzufassen, darin sichtbar ist. Hingegen liegt der Ausdruck des Genies darin, daß man das Losgesprochensein des Intellects vom Dienste des Willens, das Vorherrschen des Erkennens über das Wollen, deutlich darauf liest. (W. II, 433. P. I, 356; II, 73.)

W.

Wachsfiguren, s. unter Kunstwerk: Warum das Kunstwerk nicht Alles den Sinnen geben darf.

Wägen.

Es giebt zwei Arten des Wägens: nämlich entweder ertheilt man den beiden zu vergleichenden Massen gleiche Geschwindigkeit, um zu ersehen, welche von beiden der andern jetzt noch Bewegung mittheilt, also selbst ein größeres Quantum derselben hat, welches, da die Geschwindigkeit auf beiden Seiten gleich ist, dem andern Factor der Größe der Bewegung, also der Masse, zuzuschreiben ist (Handwage); oder aber man wägt dadurch, daß man untersucht, wie viel Geschwindigkeit die eine Masse mehr erhalten muß, als die andere hat, um dieser an Größe der Bewegung gleich zu kommen, mithin sich keine mehr von ihr mittheilen zu lassen; da dann in dem Verhältniß, wie ihre Geschwindigkeit die der andern übertreffen muß, ihre Masse, d. i. die Quantität ihrer Materie, geringer ist, als die der anderen (Schnellwage). (W. II, 60.)

Wahl. Wahlentscheidung.

1) Vorzug des Menschen vor dem Thiere in Hinsicht auf die Sphäre der Wahl.

Die Motive, durch die der Wille der Thiere bewegt wird, müssen, weil den Thieren Vernunft, das Vermögen nichtanschaulicher, abstracter Vorstellungen (Begriffe) abgeht, alle Mal anschaulich und gegenwärtig sein. Hiervon aber ist die Folge, daß ihnen äußerst wenig Wahl gestattet ist, nämlich blos zwischen dem ihrem beschränkten Gesichtskreise anschaulich Vorliegenden. Der Mensch hingegen hat vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen einen unendlich weiteren Gesichtskreis, welcher das Abwesende, Vergangene, Zukünftige begreift; dadurch hat er eine viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die Gegenwart beschränkte Thier. (E. 34 fg. G. 97. W. I, 355. — Vergl. auch unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

2) Die Wahlentscheidung ist nicht als Freiheit des einzelnen Wollens anzusehen.

Die Wahlentscheidung, die der Mensch vermöge der Vernunft vor dem Thiere voraus hat, macht ihn nur zum Kampfplatz des Conflicts der Motive, entzieht ihn aber nicht ihrer Herrschaft und ist daher

keineswegs als Freiheit des einzelnen Wollens, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Causalität anzusehen, dessen Nothwendigkeit sich über den Menschen, wie über jede andere Erscheinung erstreckt. (W. I, 355. Vergl. unter Freiheit: Kritik der Indifferenz des Willens.)

3) Vortheil des anschaulichen über das abstracte Motiv bei der Wahlentscheidung.

Wenn bei einer Wahlentscheidung ein Conflict zwischen einem anschaulichen und einem abstracten Motiv eintritt, so ist ersteres durch seine Form (Anschaulichkeit) gar sehr im Vortheil, denn dem Willen ist die anschauliche Erkenntniß ursprünglicher beigegeben, als das Denken, und das Angeschaute wirkt energischer, als das blos Gedachte. Wenn jedoch aus diesem Grunde ein anschauliches Motiv über das abstracte siegt, so ist, was so geschieht, Wirkung des Affects und giebt daher kein vollgültiges Zeugniß über die Beschaffenheit des Charakters. (H. 392 fg. Vergl. unter Affect: Warum der Affect die Zurechnung vermindert.)

Wahn, fixer, s. Wahnsinn.

Wahnglaube, s. Aberglaube.

Wahnsinn.

1) Wesen des Wahnsinns.

Weder Vernunft, noch Verstand kann den Wahnsinnigen abgesprochen werden; denn sie reden und vernehmen, sie schließen oft sehr richtig, auch schauen sie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und sehen den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ein. Visionen, gleich Fieberphantasien, sind kein gewöhnliches Symptom des Wahnsinns; das Delirium verfälscht die Anschauung, der Wahnsinn die Gedanken. Meistens nämlich irren die Wahnsinnigen durchaus nicht in der Kenntniß des unmittelbar Gegenwärtigen, sondern ihr Irrereden bezieht sich immer auf das Abwesende und Vergangene, und nur dadurch auf dessen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun scheint ihre Krankheit besonders das Gedächtniß zu treffen, indem der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben ist. Einzelne Scenen der Vergangenheit stehen richtig da; aber in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fictionen ausfüllen, die entweder, stets die selben, zu fixen Ideen werden (fixer Wahn, Melancholie), oder jedesmal andere sind, augenblickliche Einfälle (Narrheit, fatuitas). Erreicht der Wahnsinn einen hohen Grad, so entsteht völlige Gedächtnißlosigkeit. (W. I, 28. 226 fg.; II, 454 fg.)

2) Aehnlichkeit des Traumes mit dem Wahnsinn. (S. Traum.)

3) Kriterium zwischen Geistesgesundheit und Verrücktheit.

Die eigentliche Gesundheit des Geistes besteht in der vollkommenen Rückerinnerung. Das Gedächtniß eines Gesunden gewährt über einen Vorgang, dessen Zeuge er gewesen, eine Gewißheit, welche als eben so fest und sicher angesehen wird, wie seine gegenwärtige Wahrnehmung einer Sache; daher derselbe, wenn von ihm beschworen, vor Gericht dadurch festgestellt wird. Hingegen wird der bloße Verdacht des Wahnsinns die Aussage eines Zeugen sofort entkräften. Hier also liegt das Kriterium zwischen Geistesgesundheit und Verrücktheit. (W. II, 454 fg.)

4) Verwandtschaft und Unterschied zwischen der Erkenntniß des Wahnsinnigen und der des Thieres.

Die Erkenntniß des Wahnsinnigen hat mit der des Thieres dies gemein, daß beide auf das Gegenwärtige beschränkt sind; aber was sie unterscheidet ist dieses: das Thier hat eigentlich gar keine Vorstellung von der Vergangenheit als solcher; der Wahnsinnige dagegen trägt in seiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falsche, deren Einfluß nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart verhindert, den doch das Thier macht. (W. I, 227.) Wegen Mangels der Vernunft werden Thiere nicht wahnsinnig, wiewohl die Fleischfresser der Wuth, die Grasfresser einer Art Raserei ausgesetzt sind. (W. II, 75.)

5) Verwandtschaft zwischen Genialität und Wahnsinn. (S. unter Genie: Die geniale Erkenntnißweise.)

6) Erklärung der Häufigkeit des Wahnsinns bei Schauspielern. (S. Schauspieler.)

7) Ursprung des Wahnsinns.

Daß heftiges geistiges Leiden, unerwartete entsetzliche Begebenheiten häufig Wahnsinn veranlassen, ist so zu erklären: Jedes solches Leiden ist immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beschränkt, also nur vorübergehend und insofern nicht übermäßig schwer; überschwänglich groß wird es erst, sofern es bleibender Schmerz ist; aber als solcher ist es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtniß. Wird nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Andenken so qualvoll, daß es schlechterdings unerträglich fällt, dann greift die geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens. (W. I, 227 fg.) In dem Widerstreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellects kommen zu lassen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnsinn auf den Geist einbrechen kann. Man kann also den Ursprung des Wahnsinns ansehen als ein gewaltsames „Sich aus dem Sinn schlagen" irgend einer Sache, welches jedoch nur möglich ist mittelst des „Sich in den Kopf setzen" einer

andern. Seltener findet der umgekehrte Hergang statt. (W. II, 455—457.)

Oefter jedoch, als den angegebenen psychischen, hat der Wahnsinn einen rein somatischen Ursprung, beruht auf Mißbildungen, oder partiellen Desorganisationen des Gehirns, oder auf dem Einfluß, den andere krankhaft afficirte Theile auf das Gehirn haben. Jedoch werden beide Ursachen des Wahnsinns meistens von einander participiren, zumal die psychischen von der somatischen. (W. II, 457 fg.)

8) Ein Analogon des Ueberganges vom Schmerz zum Wahnsinn.

Ein schwaches Analogon des Uebergangs vom qualvollen Schmerz zum Wahnsinn ist dieses, daß wir Alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechanisch, durch eine laute Aeußerung oder Bewegung zu verscheuchen, uns selbst davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerstreuen suchen. (W. I, 228.)

9) Die Raserei.

Der Zustand der Raserei ohne Verrücktheit (mania sine delirio) ist daraus zu erklären, daß hier der Wille sich der Herrschaft und Leitung des Intellects und mithin der Motive periodisch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungestüme, zerstörende Naturkraft auftritt und demnach sich äußert als die Sucht, Alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Jedoch wird blos die Vernunft, also die reflective Erkenntniß, von jener Suspension getroffen, nicht auch die intuitive; vielmehr nimmt der Rasende die Objecte wahr, da er auf sie losbricht. Aber er ist ohne alle Leitung durch die Vernunft. (W. II, 458.)

10) Aufhebung der intellectuellen Freiheit durch den Wahnsinn und Unstrafbarkeit des Wahnsinnigen.

Die intellectuelle Freiheit ist durch den Wahnsinn aufgehoben. (S. unter Freiheit: Die intellectuelle Freiheit.) Die im Wahnsinn begangenen Verbrechen sind daher auch nicht gesetzlich strafbar. (E. 99.)

Es frägt sich: Wenn ein Delinquent nach der Untersuchung wahnsinnig wird, ist er dann für den Mord, den er im gesunden Zustande begangen hat, hinzurichten? — Gewiß nicht. (H. 377.)

11) Ob die Wahnsinnigen unglücklich sind.

Es gehört zu den von Unzähligen nachgesprochenen Irrthümern, daß die Wahnsinnigen überaus unglücklich seien. (P. II, 64.)

Wahrhaftigkeit.

1) Die dem Menschen natürliche Neigung zur Wahrheit.

Es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwältigt werden muß. (W. I, 292.)

2) Warum Wahrhaftigkeit besonders gelobt und geschätzt wird.

Die Quelle der Lüge ist Ungerechtigkeit, Uebelwollen, Bosheit. (Vergl. Lüge.) Daher nun kommt es, daß Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Offenheit, Geradheit unmittelbar als lobenswerthe und edle Gemüthseigenschaften erkannt und geschätzt werden, weil wir voraussetzen, daß derjenige, welcher diese Eigenschaften offenbart, keine Ungerechtigkeit, keine Bosheit der Gesinnung hege und eben daher keiner Verstellung bedarf. (H. 402.)

Wahrheit.

1) Gebiet der Wahrheit und Bedeutung des Prädicats „wahr". (S. unter Grund: Satz vom Grunde des Erkennens.)

2) Die vier Arten der Wahrheit. (Daselbst.)

3) Unterschied zwischen Realität und Wahrheit. (S. Irrthum.)

4) Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrthum. (S. Irrthum.)

5) Unterschied zwischen Denkbarkeit und Wahrheit. (S. unter Urtheil: Unterschied zwischen Denkbarkeit und Wahrheit der Urtheile.)

6) Unterschied zwischen „richtig", „wahr", „real", „evident". (S. Evidenz.)

7) Verhältniß des Beweises zur Wahrheit. (S. Beweis.)

8) Vorzug der unmittelbar begründeten Wahrheit vor der durch Beweis begründeten. (S. Beweis und Gewißheit.)

9) Verhältniß der allgemeinen zu den speciellen Wahrheiten.

Jede allgemeine Wahrheit verhält sich zu den speciellen, wie Gold zu Silber, sofern man sie in eine beträchtliche Menge specieller Wahrheiten, die aus ihr folgen, umsetzen kann, wie eine Goldmünze in kleines Geld. Hierauf beruht der Werth der allgemeinen Wahrheiten im Physikalischen, wie im Moralischen und Psychologischen. (P. II, 22.)

10) Unterschied zwischen einseitiger und allseitiger Wahrheit.

Keine aus objectiver, anschauender Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht kann durchaus falsch sein, sondern sie ist im schlimmsten Fall nur einseitig. Jede solche Auffassung ist nämlich nur von einem bestimmten Standpunkte aus wahr. Erhebt man sich aber über den Standpunkt, so erkennt man die Relativität

ihrer Wahrheit, d. h. ihre Einseitigkeit. Nur der höchste, Alles übersehende und in Rechnung bringende Standpunkt kann absolute Wahrheit liefern. (P. II, 13 fg.)

11) **Uebereinstimmung der Wahrheit mit sich und mit der Natur und Zusammenhang aller Wahrheiten.**

Nur die Wahrheit kann durchgängig mit sich und mit der Natur übereinstimmen; hingegen streiten alle falschen Grundansichten innerlich mit sich selbst und nach Außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren stillen Protest einlegt. (E. 258.) Eine Wahrheit kann nie die andere umstoßen, sondern alle müssen zuletzt in Uebereinstimmung sein, weil im Anschaulichen, ihrer gemeinsamen Grundlage, kein Widerspruch möglich ist. Daher hat keine Wahrheit die andere zu fürchten. Trug und Irrthum hingegen haben jede Wahrheit zu fürchten. (W. II, 114.)

Die Wahrheiten hängen alle zusammen, fordern sich, ergänzen sich, während der Irrthum an allen Ecken anstößt. (P. II, 253; I, 136.)

12) **Ewige Wahrheiten.** (S. **Dogmatismus und Kriticismus.**)

13) **Gegensatz zwischen physikalischen und moralischen Wahrheiten.** (S. unter **Moral:** Wichtigkeit der moralischen Untersuchungen.)

14) **Haupthindernisse der Erkenntniß und Anerkennung der Wahrheit.**

Das ist der Fluch dieser Welt der Noth und des Bedürfnisses, daß diesen Alles dienen und fröhnen muß; daher eben ist sie nicht so beschaffen, daß in ihr irgend ein edles und erhabenes Streben, wie das nach Licht und Wahrheit ist, ungehindert gedeihen und seiner selbst wegen da sein dürfte. Sondern selbst wenn ein Mal ein solches sich hat geltend machen können und dadurch der Begriff davon eingeführt ist; so werden alsbald die materiellen Interessen, die persönlichen Zwecke, auch seiner sich bemächtigen, um ihr Werkzeug oder ihre Maske daraus zu machen. (W. I, Vorrede XVII.)

Ein Haupthinderniß der Wahrheit ist auch das **Vorurtheil.** (Vergl. **Vorurtheil.**)

Es ist ganz natürlich, daß wir uns gegen jede neue, unser bisheriges System umstoßende Wahrheit abwehrend und verneinend verhalten. Eine uns von Irrthümern zurückbringende Wahrheit ist einer Arznei zu vergleichen, sowohl durch ihren bitteren und widerlichen Geschmack, als auch dadurch, daß sie nicht im Augenblick des Einnehmens, sondern erst nach einiger Zeit ihre Wirkung äußert. (P. II, 63.)

15) **Langsame Verbreitung der Wahrheit.** (S. unter **Reisen:** Eine besondere Beobachtung, die man auf Reisen machen kann.)

16) Die Gewalt der Wahrheit.

Die Gewalt der Wahrheit ist unglaublich groß und von unsäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, selbst den bizarrsten, ja absurdesten Dogmen verschiedener Zeiten und Länder, zwar oft in sonderbarer Gesellschaft, in wunderlicher Vermischung, aber doch zu erkennen. (W. I, 163 fg.)

Wann eine neue und daher paradoxe Grundwahrheit in die Welt kommt, so wird man zwar allgemein, hartnäckig und möglichst lange sich ihr widersetzen. Inzwischen wirkt sie im Stillen fort und frißt, wie eine Säure, um sich, bis Alles unterminirt ist. (P. II, 507. 511. 15. E. 111. P. I, 286.)

Zwar so lange, als die Wahrheit noch nicht dasteht, kann der Irrthum sein Spiel treiben, wie Eulen und Fledermäuse in der Nacht; aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuse die Sonne zurück in den Osten scheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollständig ausgesprochene Wahrheit wieder durch den alten Irrthum verdrängt werde. Das ist die Kraft der Wahrheit, deren Sieg schwer und mühsam, dafür aber, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen ist. (W. I, 42. N. 8. Vergl. auch Irrlehre.)

17) Das Schicksal der Wahrheit.

Der Wahrheit ist allezeit nur ein kurzes Siegesfest beschieden zwischen den beiden langen Zeiträumen, wo sie als paradox verdammt und als trivial geringgeschätzt wird. (W. I, Vorrede XV.)

(Ueber die Paradoxie der Wahrheit vergl. Paradoxie.)

18) Unvereinbarkeit des Strebens nach Wahrheit mit dem Verfolgen persönlicher Zwecke.

Die, deren Triebfeder persönliche, amtliche, kirchliche, staatliche, kurz reale, nicht ideale Zwecke sind, werden trotz des Scheines von Streben nach Wahrheit, den sie sich geben, doch nimmer die Wahrheit fördern. Denn die Wahrheit ist keine Hure, die sich Denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren; vielmehr ist sie eine so spröde Schöne, daß selbst wer ihr Alles opfert noch nicht ihrer Gunst gewiß sein darf. (W. I, Vorrede XVIII.)

Wie sollte der, welcher für sich, nebst Weib und Kind, ein Auskommen sucht, zugleich sich der Wahrheit weihen? der Wahrheit, die zu allen Zeiten ein gefährlicher Begleiter, ein unwillkommener Gast gewesen ist, — die vermuthlich auch deshalb nackt dargestellt wird, weil sie nichts mitbringt, nichts auszutheilen hat, sondern nur ihrer selbst wegen gesucht sein will. Zweien so verschiedenen Herren, wie der Welt und der Wahrheit, läßt sich nicht zugleich dienen. Das Unternehmen führt zur Heuchelei. (P. I, 165.)

Wer mit der Wahrheit, mit dieser nackten Schönheit, dieser lockenden Sirene, dieser Braut ohne Aussteuer buhlt, der muß dem Glück ent-

sagen, ein Staats- und Katheder-Philosoph zu sein. Er wird, wenn er es hoch bringt, ein Dachkammerphilosoph. Allein dagegen wird er, statt eines Publicums von erwerbslustigen Brodstudenten, eines haben, das aus den seltenen, auserlesenen, denkenden Wesen besteht. Und aus der Ferne winkt eine dankbare Nachwelt. (N. 146.)

19) Der Genuß der Wahrheit.

Der größte Genuß ist ohne Zweifel die intuitive Erkenntniß der Wahrheit. (M. 334.) Diejenigen müssen gar keine Ahndung davon haben, wie schön, wie liebenswerth die Wahrheit sei, welche Freude im Verfolgen ihrer Spur, welche Wonne in ihrem Genusse liege, die sich einbilden können, daß wer ihr Antlitz geschaut hat, sie verlassen, verleugnen, sie verunstalten könnte, um des Beifalls, oder der Aemter, oder des Geldes wegen. (N. 146.)

20) Vorzug der durch eigenes Denken erworbenen vor der blos erlernten Wahrheit.

Die blos erlernte Wahrheit klebt uns nur an, wie ein angesetztes Glied, ein falscher Zahn, eine wächserne Nase, die durch eigenes Denken erworbene aber gleicht dem natürlichen Gliede; sie allein gehört uns wirklich an. Darauf beruht der Unterschied zwischen dem Denker und dem bloßen Gelehrten. (P. II, 529.)

21) Der schönste Ausdruck der Wahrheit. (S. Naiv, Naivetät.)

22) Die Surrogate der Wahrheit.

Das Wahre kann auf die Länge nur in seiner Lauterkeit bestehen; mit Irrthümern versetzt, wird es ihrer Hinfälligkeit theilhaft. Es steht also schlimm um die Surrogate der Wahrheit. (P. II, 285.)

23) Die Zeit als die Bundesgenossin der Wahrheit.

Wenn die Wahrheit aus dem Thatbestande der Dinge spricht, braucht man nicht ihr mit Worten gleich zu Hülfe zu kommen; die Zeit wird ihr zu tausend Zungen verhelfen. (P. II, 511. Vergl. auch unter Urtheil: Wirkung der Zeit auf Berichtigung des Urtheils.)

Wahrträumen, s. Traum.

Wandelbarkeit, der Dinge, s. Unbestand.

Wärme, s. unter Licht: Verhältniß des Lichts zur Wärme.

Warten.

Nur theoretisch, durch Vorhersehen ihrer Wirkung, soll man die Zeit anticipiren, nicht praktisch, nämlich nicht so, daß man ihr vorgreife, indem man vor der Zeit verlangt, was erst die Zeit bringen kann. Denn dies bringt Verderben. Man kann z. B. durch ungelöschten Kalk und Hitze einen Baum dermaßen treiben, daß er binnen

wenigen Tagen Blätter, Blüthen und Früchte trägt; dann aber stirbt er ab. Opfer des Wuchers der Zeit werden Alle, die nicht warten können. Den Gang der gemessen ablaufenden Zeit beschleunigen zu wollen, ist das kostspieligste Unternehmen. (P. I, 501 fg.)

Warum, s. unter Grund: Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.

Wasser, s. unter Natur: Die ästhetische Wirkung der Natur.

Wasserleitungskunst.

Was die Baukunst für die Idee der Schwere, wo diese mit der Starrheit verbunden erscheint, leistet (vergl. Architectur), dasselbe leistet die schöne Wasserleitungskunst für dieselbe Idee da, wo ihr die Flüssigkeit, leichteste Verschiebbarkeit, Durchsichtigkeit, beigesellt ist. Schäumend und brausend über Felsen stürzende Wasserfälle, still zerstäubende Katarakte, als hohe Wassersäulen emporstrebende Springbrunnen und klar spiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüssigen schweren Materie gerade so, wie die Werke der Baukunst die Ideen der starren Materie entfalten. An der nützlichen Wasserleitungskunst findet die schöne keine Stütze, da die Zwecke dieser sich mit den ihrigen in der Regel nicht vereinigen lassen, dahingegen die schöne Baukunst an den Forderungen der Nothwendigkeit und Nützlichkeit eine kräftige Stütze hat. (W. I, 256 fg.)

Wechsel.

1) Wechsel der Materie beim Beharren der Form. (S. unter Leben: Wesen des Lebens und Gegensatz des Lebenden gegen das Leblose.)

2) Wechsel der Dinge. (S. Unbestand.)

Wechselbegriffe, s. unter Begriff: Begriffssphären.

Wechselwirkung, s. unter Grund: Wechselseitigkeit der Gründe; vergl. auch Perpetuum mobile.)

Weiber.

1) Gegen den Gebrauch des Wortes „Frau“ statt „Weib“.

Der immer allgemeiner werdende verkehrte Gebrauch des Wortes Frauen statt Weiber gehört zu jenem Sprachverderb, durch den die Sprache verarmt; denn Frau heißt uxor und Weib mulier; die deutsche Sprache hat, wie die lateinische, den Vorzug, für genus und species (mulier und uxor), zwei entsprechende Wörter zu haben und darf ihn nicht aufgeben. Die Weiber wollen nicht mehr Weiber heißen, aus demselben Grunde, aus welchem die Juden Israeliten und die Schneider Kleidermacher genannt werden wollen, u. s. w., weil nämlich

dem Worte beigemessen wird, was nicht ihm, sondern der Sache anhängt. (H. 90 fg.)

2) Die Bestimmung des Weibes.

Das Weib ist, wie schon der Anblick seiner Gestalt lehrt, weder zu großen geistigen, noch körperlichen Arbeiten bestimmt. Es trägt die Schuld des Lebens nicht durch Thun, sondern durch Leiden ab, durch die Wehen der Geburt, die Sorgfalt für das Kind, die Unterwürfigkeit unter den Mann, dem es eine geduldige und aufheiternde Gefährtin sein soll. Die heftigsten Leiden, Freuden und Kraftäußerungen sind ihm nicht beschieden; sondern sein Leben soll stiller, unbedeutsamer und gelinder dahinfließen, als das des Mannes, ohne wesentlich glücklicher, oder unglücklicher zu sein. (P. II, 649.)

Weil im Grunde die Weiber ganz allein zur Propagation des Geschlechts da sind und ihre Bestimmung hierin aufgeht; so leben sie durchweg mehr in der Gattung, als in den Individuen, nehmen es in ihren Herzen ernstlicher mit den Angelegenheiten der Gattung, als mit den individuellen. (P. II, 653 fg.)

Daß das Weib seiner Natur nach zum Gehorchen bestimmt sei, giebt sich daran zu erkennen, daß eine Jede, welche in die ihr naturwidrige Lage gänzlicher Unabhängigkeit versetzt wird, alsbald sich irgend einem Manne anschließt, von dem sie sich lenken und beherrschen läßt, weil sie eines Herrn bedarf. (P. II, 662.)

3) Die Ausstattung des Weibes von der Natur.

Mit den Mädchen hat es die Natur auf das, was man im dramaturgischen Sinne einen Knalleffect nennt, abgesehen, indem sie dieselben auf wenige Jahre mit überreichlicher Schönheit, Reiz und Fülle ausstattete, auf Kosten ihrer ganzen übrigen Lebenszeit, damit sie nämlich während jener Jahre auf die Männer den Zauber üben, der sie hinreißt, die Sorge für sie auf Zeit Lebens zu übernehmen. Sonach hat die Natur das Weib, eben wie jedes andere ihrer Geschöpfe, mit den Waffen und Werkzeugen ausgerüstet, deren es zur Sicherung seines Daseins bedarf, und auf die Zeit, da es ihrer bedarf, wobei sie denn auch mit ihrer gewöhnlichen Sparsamkeit verfahren ist. (P. II, 650.)

Wie den Löwen mit Klauen und Gebiß, den Elephanten mit Stoßzähnen, den Stier mit Hörnern u. s. w., so hat die Natur das an Kraft dem Manne nachstehende Weib dafür mit List und Verstellungskunst ausgerüstet, zu seinem Schutz und Wehr. (P. II, 652.)

4) Geistiger und moralischer Gegensatz zwischen Mann und Weib.

Je edler und vollkommener eine Sache ist, desto später und langsamer gelangt sie zur Reife. Demgemäß ist auch die Vernunft des früher reifenden Weibes eine gar knapp gemessene. Durch die Vernunft unterscheidet sich der Mensch von dem blos in der Gegenwart

lebenden Thiere, indem er Vergangenheit und Zukunft übersieht und bedenkt, woraus dann seine Vorsicht, Sorge und häufige Beklommenheit entspringt. (Vergl. Vernunft, und unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.) Der Vortheile, wie der Nachtheile, die Dies bringt, ist das Weib in Folge seiner schwächern Vernunft weniger theilhaft. Die Weiber kleben an der Gegenwart, sehen immer nur das Nächste, nehmen den Schein der Dinge für die Sache, sehen mit ihrem Verstande in der Nähe scharf, haben dagegen einen engen Gesichtskreis, in welchen das Entfernte nicht fällt; daher der bei ihnen so häufige Hang zur Verschwendung. — Die angegebene geistige Beschränktheit der Weiber hat aber das Gute, daß sie mehr in der Gegenwart aufgehen, als die Männer, und dieselbe daher besser genießen; woraus ihre eigenthümliche Heiterkeit hervorgeht, die sie zur Erholung und zum Troste des sorgenbelasteten Mannes eignet. Der intuitive Verstand, durch den die Weiber excelliren, und ihre größere Nüchternheit eignet sie auch zu Rathgeberinnen in schwierigen Angelegenheiten. Ferner ist es aus der eigenthümlichen, von der männlichen verschiedenen Geistesbegabung der Weiber abzuleiten, daß sie mehr Mitleid und daher mehr Menschenliebe und Theilnahme an Unglücklichen zeigen, als die Männer, hingegen im Punkte der Gerechtigkeit, Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit diesen nachstehen. Demgemäß wird man als Grundfehler des weiblichen Charakters Ungerechtigkeit finden. Er entsteht zunächst aus dem dargelegten Mangel an Vernünftigkeit, wird zudem aber noch dadurch unterstützt, daß sie, als die schwächeren, von der Natur nicht auf die Kraft, sondern auf die List angewiesen sind; daher ihre instinctartige Verschlagenheit und ihr Hang zum Lügen. — Aus dem aufgestellten Grundfehler und seinen Beigaben entspringt die Falschheit, Treulosigkeit, Verrath, Undank u. s. w. Der gerichtlichen Meineide machen Weiber sich viel öfter schuldig, als Männer. Es ließe sich überhaupt in Frage stellen, ob sie zum Eide zuzulassen sind. (P. II, 650—653. E. 215. — Ueber die Schwäche der Weiber im Verstehen und Befolgen von Grundsätzen s. Grundsätze.)

Die Weiber sind sich, wenn auch nicht in abstracto, bewußt, daß die Gattungsinteressen in ihre Hände gelegt sind und daß diese weit berechtigter sind, als die individuellen. Sie machen sich daher kein Gewissen daraus, im Interesse der Propagation der Species individuelle Pflichten zu verletzen. Dies aber giebt ihrem ganzen Wesen und Treiben einen gewissen Leichtsinn und überhaupt eine von der des Mannes grundverschiedene Richtung, aus welcher die so häufige Uneinigkeit in der Ehe erwächst. (P. II, 653 fg.)

Zwischen Männern ist von Natur blos Gleichgültigkeit; aber zwischen Weibern ist schon von Natur Feindschaft. Ferner, während der Mann, selbst zu dem tief unter ihm Stehenden, in der Regel noch immer mit einer gewissen Humanität redet, gebärdet ein vornehmes Weib sich meistens stolz und schnöde gegen ein niederes. (P. II, 654.)

Den Weibern fehlt es an aller Objectivität des Geistes, sie stecken überall im Subjectiven. Daher haben sie weder für Musik, noch Poesie, noch bildende Künste wirklich und wahrhaftig Sinn und Empfänglichkeit; sondern blos Aefferei zum Behuf ihrer Gefallsucht ist es, wenn sie solche affectiren. Mit mehr Fug daher, als das schöne, könnte man sie das unästhetische Geschlecht nennen. Ihr Mangel an rein objectivem Antheil rührt daher, daß, während der Mann in Allem eine directe Herrschaft über die Dinge, sei es durch Verstehen, oder Bezwingen anstrebt, sie immer und überall auf eine blos indirecte, nämlich mittelst des Mannes, verwiesen sind. (P. II, 654—656.) — Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben; denn sie bleiben stets subjectiv. (W. II, 447. — Ueber die dem weiblichen Geschlechte eigenthümliche Neugier s. Neugier.)

5) Warum sich die Weiber zu Pflegerinnen der ersten Kindheit eignen.

Zu Pflegerinnen und Erzieherinnen unserer ersten Kindheit eignen die Weiber sich gerade dadurch, daß sie selbst kindisch, läppisch und kurzsichtig, mit Einem Worte, Zeit Lebens große Kinder sind, eine Art Mittelstufe zwischen dem Kinde und dem Manne, als welcher der eigentliche Mensch ist. (P. II, 650.)

6) Die Stellung des Weibes in der Gesellschaft.

Die Weiber sind und bleiben im Ganzen die gründlichsten und unheilbarsten Philister; deshalb sind sie, bei der höchst absurden Einrichtung, daß sie Stand und Titel des Mannes theilen, die beständigen Ansporner seines unedlen Ehrgeizes, und ferner ist wegen derselben Eigenschaft ihr Vorherrschen und Tonangeben der Verderb der modernen Gesellschaft. Sie sind sexus sequior, das in jedem Betracht zurückstehende zweite Geschlecht, dessen Schwäche man demnach schonen soll, aber welchem Ehrfurcht zu bezeugen lächerlich ist. Als die Natur das Menschengeschlecht in zwei Hälften spaltete, hat sie den Schnitt nicht gerade durch die Mitte geführt. Bei aller Polarität ist der Unterschied des positiven und negativen Pols kein blos qualitativer, sondern auch ein quantitativer. So haben auch die Alten und die orientalischen Völker die Weiber angesehen und dadurch die ihnen angemessene Stellung viel richtiger erkannt, als wir mit unserer altfranzösischen Galanterie und abgeschmackten Weiberveneration. Das Weib im Occident, namentlich die „Dame", befindet sich in einer falschen Stellung, deren übele Folgen in gesellschaftlicher, bürgerlicher und politischer Hinsicht nur dadurch, daß dem Damen-Unwesen ein Ende gemacht und dem weiblichen Geschlecht seine naturgemäße Rolle wieder angewiesen würde, beseitigt werden könnten. Gerade, weil es Damen giebt in Europa, sind die Weiber niedern Standes, also die große Mehrzahl des Geschlechts, viel unglücklicher, als im Orient. (P. II, 656—660. 662. 405. Vergl. unter Ehe: Ehegesetze.)

Wegen des Hanges der Weiber zur Verschwendung sollte das weibliche Erbrecht beschränkt werden. Weiber sollten niemals über ererbtes, eigentliches Vermögen, also Capitalien, Häuser und Landgüter, freie Disposition haben. Sie bedürfen stets eines Vormundes, daher sie in keinem möglichen Fall die Vormundschaft ihrer Kinder erhalten sollten. (P. II, 661 fg. 277.)

Ferner sollte, wegen der Lügenhaftigkeit und Verstellungskunst der Weiber, vor Gericht das Zeugniß eines Weibes, caeteris paribus, weniger Gewicht haben, als das eines Mannes. (P. II, 277 fg.)

7) Geschlechtliche Beziehung zwischen Mann und Weib. (S. die Artikel Geschlechtsliebe, Geschlechtstrieb, Geschlechtsverhältniß, Vererbung und Zeugung.)

Weinen.

1) Das Weinen als Reflexbewegung.

Das Weinen gehört, wie das Lachen, zu den Reflexbewegungen. (S. Lachen.)

2) Das Weinen als unterscheidendes Merkmal des Menschen vom Thiere.

Das Weinen gehört, wie das Lachen, zu den Aeußerungen, die den Menschen vom Thiere unterscheiden. (W. I, 444.)

3) Psychischer Ursprung des Weinens.

Das Weinen entspringt aus dem Mitleid, dessen Gegenstand man selbst ist. Es ist keineswegs geradezu Aeußerung des Schmerzes; denn bei den wenigsten Schmerzen wird geweint. Man weint sogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, sondern immer nur über dessen Wiederholung in der Reflexion. Das unmittelbar gefühlte Leid wird nämlich in der Reflexion als fremdes vorgestellt, als solches mitgefühlt und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen. In dieser sonderbaren Stimmung schafft sich die Natur durch jenen körperlichen Krampf Erleichterung. Das Weinen ist demnach Mitleid mit sich selbst, oder das auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Wenn wir nicht durch eigene, sondern durch fremde Leiden zum Weinen bewegt werden, so geschieht dies dadurch, daß wir uns in der Phantasie lebhaft an die Stelle des Leidenden versetzen, oder auch in seinem Schicksal das Loos der ganzen Menschheit und folglich vor Allem unser eigenes erblicken. (W. I, 445 fg.; II, 677 fg. M. 351.)

4) Wodurch das Weinen bedingt ist.

Das Weinen ist durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantasie bedingt; daher weder hartherzige, noch phantasielose Menschen leicht weinen, und das Weinen sogar immer als Zeichen eines gewissen Grades von Güte des Charakters angesehen wird und den Zorn entwaffnet. (W. I, 445.)

Weisheit. Weise.

1) Begriffsbestimmung der Weisheit.

Weisheit ist nicht blos theoretische, sondern auch praktische Vollkommenheit. Sie ist die vollendete, richtige Erkenntniß der Dinge im Ganzen und Allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, daß sie nun auch in seinem Handeln hervortritt, indem sie sein Thun überall leitet. (P. II, 637.) Die Weisheit, welche in einem Menschen blos theoretisch da ist, ohne praktisch zu werden, gleicht der gefüllten Rose, welche durch Farbe und Geruch Andere ergötzt, aber abfällt, ohne Frucht angesetzt zu haben. (P. II, 685.)

Die Weisheit wurzelt, wie das Genie, nicht im abstracten, discursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Sie ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstractes. Sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die Einer als Resultate der Forschung im Kopfe fertig herumträgt, sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt. Diese ist so höchst verschieden, daß dadurch der Weise in einer andern Welt lebt, als der Thor. (W. II, 80. 83.)

2) Uebereinstimmung der Weisen aller Zeiten.

Im Allgemeinen haben die Weisen aller Zeiten immer das Selbe gesagt, und die Thoren, d. h. die unermeßliche Majorität aller Zeiten, haben immer das Selbe, nämlich das Gegentheil, gethan, und so wird es denn auch ferner bleiben. (P. I, 332.)

3) Die Weisheit als Kardinaltugend. (S. Kardinaltugenden.)

4) Der Stoische Weise. (S. Stoicismus.)

5) Die Weisheit des Alters.

Im Alter ist man die Chimären, Illusionen und Vorurtheile der Jugend losgeworden, so daß man jetzt Alles richtiger und klärer erkennt. Dies ist es, was fast jedem Alten einen gewissen Anstrich von Weisheit giebt, der ihn vor den Jüngeren auszeichnet. (P. I, 525. Vergl. unter Lebensalter: Gegensatz zwischen Jugend und Alter.)

6) Zusammentreffen der praktischen mit der theoretischen Weisheit im Resultat.

Die praktische Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, trifft im Resultat genau zusammen mit der tiefsten Lehre der am weitesten gelangten theoretischen Weisheit, der Lehre nämlich, daß Vielheit und Geschiedenheit allein der bloßen Erscheinung angehört, und daß es Ein und das selbe Wesen ist, welches in allem Lebenden sich darstellt. (E. 270.)

Welt.

Die Welt zerfällt in die Welt als Vorstellung (Erscheinungswelt) und in die Welt als Wille (Ding an sich). Von der ersten handelt

das erste und dritte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung", von der letztern das zweite und vierte Buch.

A. Die Welt als Vorstellung.

1) Idealität der Welt als Vorstellung. (S. Object und Außenwelt.)

2) Grundform der Welt als Vorstellung. (S. Object, und unter Erscheinung: Das Grundgerüst der Erscheinung.)

3) Physiologische Bedingung der Welt als Vorstellung. (S. Bewußtsein und Gehirn.)

4) Eintheilung der Welt als Vorstellung.

Die Welt als Vorstellung zerfällt in die dem Satz vom Grunde unterworfene (Welt der einzelnen Dinge) und in die vom Satz vom Grunde unabhängige (Welt der Ideen). (Vergl. unter Object: Eintheilung der Objecte, unter Erscheinung: Unterschied zwischen der unmittelbaren und mittelbaren Erscheinung, und unter Erkenntniß: Arten der Erkenntniß.)

Die dem Satz vom Grunde unterworfene Vorstellungswelt zerfällt wieder in die anschauliche und in die begriffliche, oder in die Verstandes- und in die Vernunftwelt. (Vergl. Anschauung und Begriff, Verstand und Vernunft.) — Ueber die Ideenwelt s. Idee.

B. Die Welt als Wille (Ding an sich).

1) Erkennbarkeit des Dinges an sich oder des innern Wesens der Welt. (S. Ding an sich.)

2) Verhältniß des Dinges an sich zur Erscheinungswelt. (S. unter Ding an sich: Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung, und unter Erscheinung: Die Erscheinung als Manifestation des Dinges an sich.)

3) Eintheilung der Welt als Wille.

Die Welt als Wille zerfällt in die physische und in die ethische. Von der erstern handelt das zweite Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" nebst der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", von der letztern das vierte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" und „Die beiden Grundprobleme der Ethik". Ueber die erstere s. Natur und über die letztere Moralisch, Moralität. Ueber die besondern Gebiete der physischen und sittlichen Welt s. die betreffenden einzelnen Artikel.

4) Aufhebung der Willenswelt. (S. Weltaufhebung.)

Weltanschichten.

Ueber die Weltanschichten des Theismus, Pantheismus, Materialismus und Naturalismus s. die Artikel Theismus, Pantheismus, Materialismus und Naturalismus.

Ueber den Gegensatz der optimistischen und pessimistischen Weltansicht s. Optimismus und Pessimismus.

Weltaufhebung.

1) Möglichkeit der Weltaufhebung.

Gewissermaßen ist es a priori einzusehen, daß das, was jetzt das Phänomen der Welt hervorbringt, auch fähig sein müsse, dieses nicht zu thun, mithin in Ruhe zu verbleiben, — oder, mit andern Worten, daß es zur gegenwärtigen διαστολη auch eine συστολη geben müsse. Ist nun die erstere die Erscheinung des Wollens des Lebens; so wird die andere die Erscheinung des Nichtwollens desselben sein. (P. II, 335.)

2) Der Mensch als Vermittler der Weltaufhebung. (S. unter Mensch: Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.)

3) Das nach der Weltaufhebung übrig bleibende Nichts. (S. Nichts.)

Weltgeist, s. Weltseele.

Weltgericht, s. unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.

Weltgeschichte, s. Geschichte.

Weltgränze, s. Himmel.

Weltkatastrophe.

Wenn auch keine physikalischen Gründe den Nichteintritt einer abermaligen Weltkatastrophe, wie deren schon mehrere stattgefunden, verbürgen; so steht einer solchen doch ein moralischer Grund entgegen, nämlich dieser, daß sie jetzt, nachdem mit dem Menschen als der höchsten Objectivationsstufe der Natur die Möglichkeit der Verneinung des Willens eingetreten ist, zwecklos sein würde, indem das innere Wesen der Welt jetzt keiner höhern Objectivation zur Möglichkeit seiner Erlösung daraus bedarf. (P. II, 154. Vergl. unter Mensch: Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.)

Weltklugheit.

1) Die zwei Hauptstücke der Weltklugheit.

„Weder lieben, noch hassen" enthält die Hälfte aller Weltklugheit; „nichts sagen und nichts glauben" die andere Hälfte. (P. I, 496.)

2) Warum es den edleren Naturen an Weltklugheit fehlt. (S. Edel.)

Weltknoten.

Die Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject, vermöge welcher (und zwar nothwendig) das Wort „Ich" beide

einſchließt und bezeichnet, iſt der Weltknoten und daher unerklärlich. (G. 143. Vergl. Ich.)

Weltmächte, ſ. unter Glück: Glück im Sinne von fortuna.

Weltmann.

1) Gegenſatz zwiſchen dem Weltmann und dem Gelehrten. (S. Gelehrſamkeit, Gelehrte.)

2) Der vollkommene Weltmann.

Der vollkommene Weltmann wäre der, welcher nie in Unſchlüſſigkeit ſtockte und nie in Uebereilung geriethe. (P. I, 505.)

Weltordnung.

1) Zuſammenhang der phyſiſchen mit der moraliſchen Weltordnung. (S. unter Moraliſch: Moraliſche Bedeutung der Welt.)

2) Gegenſatz zwiſchen Metaphyſik und Naturalismus in Hinſicht auf die Auffaſſung der Weltordnung.

Metaphyſik überhaupt iſt die Erkenntniß, daß die Ordnung der Natur nicht die einzige und abſolute Ordnung der Dinge ſei. Dagegen macht der Naturalismus und Materialismus die phyſiſche Weltordnung zur abſoluten. (W. II, 194 fg. Vergl. Naturalismus und Materialismus.)

Weltſeele.

1) Kritik des Begriffes „Weltſeele“.

Das innere Weſen der Welt iſt Wille, etwas durchaus Wirkliches und empiriſch Gegebenes. Hingegen die Benennung „Weltſeele“ für das innere Weſen der Welt giebt ſtatt deſſelben ein bloßes ens rationis; denn „Seele“ beſagt eine individuelle Einheit des Bewußtſeins, die offenbar jenem Weſen nicht zukommt, und überhaupt iſt der Begriff „Seele“, weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animaliſchen Organismus hypoſtaſirt, nicht zu rechtfertigen, alſo nicht zu gebrauchen. (W. II, 398 fg. Vergl. Seele.)

2) Unterſchied zwiſchen „Weltſeele“ und „Weltgeiſt“.

Weltſeele iſt der Wille, Weltgeiſt das reine Subject des Erkennens. (H. 338. — Ueber das reine Subject des Erkennens ſ. unter Intellect: Der reine Intellect.)

Welturſprung.

Der Grundfehler aller Syſteme iſt das Verkennen der Wahrheit, daß der Intellect und die Materie Correlata ſind, d. h. Eines nur für das Andere da iſt, Beide mit einander ſtehen und fallen,

Eines nur der Reflex des Andern ist, ja daß sie eigentlich Eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet, welches Eine die Erscheinung des Willens oder Dinges an sich ist; daß mithin Beide secundär sind; daher der Ursprung der Welt in keinem von beiden zu suchen ist. Aber in Folge jenes Verkennens suchten alle Systeme (den Spinozismus etwa ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener Beiden. Sie setzen nämlich entweder einen Intellect, νους, als schlechthin Erstes, oder machen die Materie zum absolut Ersten. Beide gerathen in Verlegenheiten. Das Primäre ist weder der Intellect, noch die Materie, welche beide zusammen die Welt als Vorstellung ausmachen, also secundär sind. Das Primäre ist vielmehr das in beiden Erscheinende, das Ding an sich, der Wille. (W. II, 18 fg. Vergl. auch Intellect und Materie.)

Weltweisheit, s. unter Philosophie: Gegensatz zwischen Philosophie und Theologie.

Weltzweck.

1) Transscendenz der Anwendung des Zweckbegriffs auf die Welt als Ganzes.

Es ist eine Folge der Beschaffenheit unseres, dem Willen entsprossenen Intellects, daß wir nicht umhin können, die Welt entweder als Zweck, oder als Mittel aufzufassen. Ersteres nun würde besagen, daß ihr Dasein durch ihr Wesen gerechtfertigt, mithin ihrem Nichtsein entschieden vorzuziehen wäre. Allein die Erkenntniß, daß sie nur ein Tummelplatz leidender und sterbender Wesen ist, läßt diesen Gedanken nicht bestehen. Nun aber wiederum, sie als Mittel aufzufassen, läßt die Unendlichkeit der bereits verflossenen Zeit nicht zu, vermöge welcher jeder zu erreichende Zweck schon längst hätte erreicht sein müssen. — Hieraus folgt, daß jene Anwendung der unserm Intellect natürlichen Voraussetzung auf das Ganze der Dinge, oder die Welt, eine transscendente ist. (P. II, 16 fg.)

2) Kritik der Auffassung der Welt als „Selbstzweck".

Der heut zu Tage oft gehörte Ausdruck „die Welt ist Selbstzweck" läßt unentschieden, ob man sie durch Pantheismus oder durch bloßen Fatalismus erkläre, gestattet aber jedenfalls nur eine physische, keine moralische Bedeutung derselben, indem, bei Annahme dieser letztern, die Welt allemal sich als Mittel darstellt zu einem höhern Zweck. (P. II, 108. Ueber die moralische Bedeutung der Welt s. unter Moralisch: Moralische Bedeutung der Welt.)

Werden, s. unter Grund: Satz vom Grunde des Werdens.)

Werke.

1) Gegensatz zwischen der Befähigung zu Werken und der Befähigung zu Thaten. (S. unter Genie: Gegensatz zwischen dem Genie und dem praktischen Helden.)

2) Gegensatz zwischen dem Ruhm durch Werke und dem Ruhm durch Thaten. (S. unter Ruhm: Zwei Wege zum Ruhm.)

3) Kunstwerke. (S. Kunstwerk.)

4) Schriftsteller-Werke. (S. Schriftsteller, Schriftstellerei.)

5) Der christliche Gegensatz zwischen Glauben und Werken. (S. unter Christenthum: Kern der christlichen Glaubenslehre.)

Werth.

1) Relativität des Begriffes „Werth".

Jeder Werth ist eine Vergleichungsgröße, und sogar steht er nothwendig in doppelter Relation; denn erstlich ist er relativ, indem er für Jemanden ist, und zweitens ist er comparativ, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geschätzt wird, ist. Aus diesen zwei Relationen hinausgesetzt, verliert der Begriff Werth allen Sinn und Bedeutung. (E. 161. 166.)

2) Undenkbarkeit eines unbedingten, absoluten Werthes.

Aus der Relativität, die das Wesen jedes Werthes ausmacht, folgt, daß absoluter Werth eine contradictio in adjecto ist. Ein unvergleichbarer, unbedingter, absoluter Werth, dergleichen die Würde (nach Kant) sein soll, ist die mit Worten gestellte Aufgabe zu einem Gedanken, der sich gar nicht denken läßt. (E. 161. 166 fg.)

3) Bewußtsein des eigenen Werthes. (S. Selbstschätzung und Umgang.)

4) Werth des Lebens. (S. unter Leben: Charakter, Werth und Zweck des Lebens im Ganzen.)

Wesen.

1) Gegensatz zwischen Wesen und Existenz. (S. Essentia und Existentia.)

2) Gegensatz zwischen Wesen und Erscheinung. (S. Ding an sich und Erscheinung.)

3) Doppelseitigkeit jedes Wesens.

Jegliches Wesen in der Natur ist zugleich Erscheinung und Ding an sich, oder auch natura naturata und natura naturans, ist demgemäß einer zweifachen Erklärung fähig, einer physischen und einer metaphysischen. (P. II, 98.)

4) Stufenleiter der Naturwesen. (S. unter Natur: Die Stufen der Natur.)

5) Ob es irgendwo noch höhere Wesen, als der Mensch, giebt. (S. unter Mensch: Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.)

6) Das höchste Wesen, Gott. (S. Gott.)

Widerspruch.

1) Satz des Widerspruchs. (S. Denkgesetze.)

2) Widerspruchlosigkeit der Natur.

Die Natur, d. i. das Anschauliche, lügt nie, noch widerspricht sie sich, da ihr Wesen dergleichen ausschließt. Wo daher Widerspruch und Lüge ist, da sind Gedanken, die nicht aus objectiver Auffassung entsprungen sind. Die aus objectiver Auffassung entsprungenen Sätze stimmen mit sich überein. (P. II, 13 fg.; I, 142 fg. W. II, 114. Vergl. auch unter Wahrheit: Uebereinstimmung der Wahrheit mit sich, u. s. w.)

3) Mittel zur Beförderung der Geduld bei fremdem Widerspruch. (S. Toleranz.)

Wiederbringung, aller Dinge.

Um das Empörende des Dogma's von der ewigen Verdammniß (vergl. Verdammniß) zu mildern, hat Papst Gregor I., sehr weislich, die Lehre vom Purgatorio, welche im Wesentlichen sich schon beim Origenes findet, ausgebildet und dem Kirchenglauben förmlich einverleibt, wodurch die Sache sehr gemildert und die Metempsychose einigermaßen ersetzt wird, da das Eine, wie das Andere einen Läuterungsproceß giebt. (Vergl. Metempsychose.) In derselben Absicht ist auch die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge aufgestellt worden, durch welche, im letzten Acte der Weltkomödie, sogar die Sünder sammt und sonders in integrum restituirt werden. (P. II, 392; I, 312.)

Wiedererkennen, seiner selbst im Andern, s. unter Individuation: Die im principio individuationis befangene Erkenntniß im Gegensatz zu der es durchschauenden.

Wiedergeburt, s. Gnade.

Wilde.

1) Die Wilden als verwilderte Menschen.

Die Wilden sind nicht Urmenschen, so wenig als die wilden Hunde in Südamerika Urhunde; sondern diese sind verwilderte Hunde, und jene verwilderte Menschen, Abkömmlinge verirrter oder verschlagener Menschen, aus einem cultivirten Stamm, dessen Cultur unter sich zu erhalten sie unfähig waren. (P. II, 168.)

2) Das Rechtsgefühl der Wilden.

Den die Unabhängigkeit der Begriffe Unrecht und Recht von aller positiven Gesetzgebung leugnenden Empiriker darf man nur auf die Wilden hinweisen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht unterscheiden, welches sehr in die Augen fällt bei ihrem Tauschhandel und andern Uebereinkünften mit der Mannschaft europäischer Schiffe. Sie sind dreist und zuversichtlich, wo sie Recht haben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei Streitigkeiten lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen reizt ungerechtes Verfahren sie zum Kriege. (E. 218.)

Wille. Wollen.

I. Wollen.

1) Das Subject des Wollens. (S. Subject.)

2) Identität des Subjects des Wollens mit dem Subject des Erkennens. (S. Ich.)

3) Undefinirbarkeit des Wollens.

Weil das Subject des Wollens dem Selbstbewußtsein unmittelbar gegeben ist, läßt sich nicht weiter definiren, oder beschreiben, was Wollen sei; vielmehr ist es die unmittelbarste aller unserer Erkenntnisse, ja die, deren Unmittelbarkeit auf alle übrigen, als welche sehr mittelbar sind, zuletzt Licht werfen muß. (G. 144. H. 161. W. II, 219.)

4) Weisheit der Sprache in der Anwendung des Wortes „Wollen". (S. unter Sprache: Die Weisheit der Sprache.)

II. Wille.

A. Der Wille als Ding an sich.

1) In welchem Sinne der Wille als Ding an sich zu betrachten ist. (S. Ding an sich.)

2) Gegensatz zwischen dem Willen und seiner Erscheinung.

Der Wille als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine Objectität betreffen, ihm selbst fremd sind. Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objects für ein Subject, trifft ihn nicht, noch weniger die dieser untergeordneten, die der Satz vom Grunde ausdrückt. Er liegt als Ding an sich außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde in allen seinen Gestaltungen und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist; er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind;

er selbst ist Einer, jedoch nicht wie ein Object Eines ist, im Gegensatz zur möglichen Vielheit, noch auch wie ein Begriff Eines ist, der nur durch Abstraction von der Vielheit entstanden ist; sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem Princip der Individuation, der Möglichkeit der Vielheit (vergl. Individuation) liegt. (W. I, 134. 152.)

Der Wille als Ding an sich ist ferner, ungeachtet der Vielheit der Dinge in Zeit und Raum, welche sämmtlich seine Objectität sind, untheilbar. Nicht ist etwa ein kleinerer Theil von ihm im Stein, ein größerer im Menschen, da das Verhältniß von Theil und Ganzem ausschließlich dem Raume angehört; sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objectivation des Willens. (Vergl. Objectivation.) Noch weniger aber, als die Abstufungen seiner Objectivation ihn selbst unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erscheinungen auf diesen verschiedenen Stufen. (W. I, 152 fg.)

Die jenseit der Erscheinung liegende, in dem Schaffen der Natur sich offenbarende Einheit des Willens ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniß derselben transscendent, d. h. nicht auf den Functionen unsers Intellects beruhend und daher ein Abgrund der Betrachtung. (W. II, 366—368.)

Als grundlos ist der Wille an sich ferner frei (s. unter Freiheit: Die Freiheit als metaphysische Eigenschaft), und sein Streben ist ein endloses, hat kein Ziel. Die Frage: Was will denn zuletzt oder wonach strebt der das Wesen an sich der Welt ausmachende Wille? — diese Frage beruht auf Verwechslung des Dinges an sich mit der Erscheinung. Auf diese allein, nicht auf jenes erstreckt sich der Satz vom Grunde, dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. (Vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Handelns.) Ueberall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen selbst, noch von der Idee, in der er sich adäquat objectivirt. So hat denn auch jeder einzelne Willensact eines erkennenden Individuums ein Motiv, ein Ziel, aber das Wollen überhaupt und die bestimmte Art des Wollens hat keines. In der That gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Gränzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist. Der Wille weiß, wo ihn Erkenntniß beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will. Jeder einzelne Act hat einen Zweck, das gesammte Wollen keinen. (W. I, 194—196.)

3) Gegensatz zwischen dem magischen und physischen Wirken des Willens. (S. Magie und Magnetismus.)

B. Objectivation des Willens in der Natur.

1) Objectivation im Allgemeinen. (S. Objectivation.)

2) Besondere Objectivationsstufen. (S. Natur und Naturkraft, so wie alle auf die besondern Naturkräfte und Naturstufen bezüglichen Artikel.)

C. Darstellung der Stufen des Willens in der Kunst.

1) Die Kunst als Darstellung der Ideen oder Stufen des Willens überhaupt. (S. Idee, Kunst, Kunstwerk, Genie.)

2) Die besondern Künste als Darstellung besonderer Ideen. (S. Architectur, Garten- und Wasserleitungskunst, Sculptur, Malerei, Poesie.)

3) Gegensatz zwischen der Musik und den übrigen Künsten. (S. Musik.)

D. Die ethischen Willensbestimmungen und Willensäußerungen.

Ueber die ethischen Willensbestimmungen und Aeußerungen s. Moral, Moralisch, und alle besondern in das ethische Gebiet einschlagenden Artikel, wie Freiheit, Charakter, Gewissen, Gut, Böse, Pflicht, Tugend u. s. w.

E. Bejahung und Verneinung des Willens.

1) Bedeutung dieses Gegensatzes. (S. unter Quietiv: Gegensatz zwischen Quietiv und Motiv.)

2) Identität dieses Gegensatzes mit dem christlichen Gegensatze zwischen Natur und Gnade. (S. Gnade.)

3) Gegensatz zwischen Mensch und Thier in Hinsicht auf die Möglichkeit der Entscheidung zur Bejahung oder Verneinung des Willens.

Die Bejahung des Willens zum Leben ist beim Thiere unausbleiblich. Denn allererst im Menschen kommt der Wille, welcher die natura naturans ist, zur Besinnung. (Vergl. Besonnenheit.) Nachdem er nun im Menschen zur Besinnung gekommen ist, drängt sich ihm die Frage auf, woher und wozu das Alles sei, ob die Mühe und Noth seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? — Demnach ist hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntniß, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet. (W. II, 653 fg.)

Im Thiere bleibt die Erkenntniß dem Willen dienstbar. Im Menschen kann sie sich dieser Dienstbarkeit entziehen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich, als bloßer klarer Spiegel der Welt, bestehen. Durch diese Art der Erkenntniß, aus welcher die Kunst hervorgeht (vergl. Kunst), kann, wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbstaufhebung desselben eintreten, d. i. die Resignation, welche das letzte Ziel, ja das innerste Wesen aller Tugend und

Heiligkeit und die Erlösung von der Welt ist. (W. I, 181 fg. Vergl. unter Freiheit: Eintritt der Freiheit in die Erscheinung beim Menschen, und unter Mensch: Der Mensch als Wendepunkt des Willens zum Leben und als Erlöser der Natur.)

4) Phänomene der Bejahung.

Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntniß gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Menschen im Allgemeinen ausfüllt. Statt Bejahung des Willens können wir, da schon der Leib des Menschen die Objectität des Willens ist, auch Bejahung des Leibes sagen. (W. I, 385.) Der Wille entzündet sich in Folge des Jedem wesentlichen Egoismus oft zu einem die Bejahung des eigenen Leibes weit übersteigenden Grade, welchen dann heftige Affecte und gewaltige Leidenschaften zeigen, in welchen das Individuum nicht blos sein eigenes Dasein bejaht, sondern das der übrigen verneint und aufzuheben sucht, wo es ihm im Wege steht. (W. I, 387. 391—396. Vergl. Unrecht, Egoismus, Böse.)

Die Erhaltung des Leibes durch dessen eigene Kräfte ist ein so geringer Grad der Bejahung des Willens, daß, wenn es freiwillig bei ihm bliebe, wir annehmen könnten, mit dem Tode dieses Leibes sei auch der Wille erloschen, der in ihm erschien. Allein schon die Befriedigung des Geschlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Existenz hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums in eine unbestimmte Zeit hinaus. Der Zeugungsact ist die entschiedenste Bejahung des Willens zum Leben. Mit der Bejahung über den eigenen Leib hinaus und bis zur Darstellung eines neuen ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs Neue mitbejaht. (W. I, 387—390.)

5) Phänomene der Verneinung.

Phänomene der Verneinung des Willens zum Leben sind Askese und Heiligkeit. (Vergl. Askese und Heiligkeit.) Der Selbstmord, weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist ein Phänomen starker Bejahung. (Vergl. Selbstmord.)

6) Die zwei Wege zur Verneinung.

Die Verneinung des Willens zum Leben, welche Dasjenige ist, was man gänzliche Resignation oder Heiligkeit nennt, geht zwar immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntniß seines innern Widerstreites und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen. Doch macht es einen Unterschied, ob das blos rein erkannte Leiden, durch freie Aneignung desselben mittelst Durchschauung des principii individuationis (vergl. Individuation), oder ob das unmittelbar selbst empfundene Leiden jene Erkenntniß hervorruft. Es sind dies die zwei Wege zur Verneinung des Willens. (W. I, 470.) Der zweite Weg (δευτερος πλους) ist

es, auf dem die Meisten zur Verneinung des Willens gelangen, da das vom Schicksal verhängte, selbstempfundene, nicht das blos erkannte Leiden es ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes. (W. I, 463 fg.)

7) Verhältniß des Moralischen zur Bejahung und Verneinung. (S. unter Moralisch: Die über die Natur hinausgehende Quelle und Wirkung der Moralität.)

8) Das nach Verneinung des Willens übrig bleibende Nichts. (S. Nichts.)

Willensact, s. unter Grund: Satz vom Grunde des Handelns.

Willkühr.

1) Gebiet der Willkühr.

Man muß Wille von Willkühr unterscheiden. Jener kann auch ohne diese bestehen. Willkühr heißt der Wille da, wo ihn Erkenntniß beleuchtet und daher Motive, also Vorstellungen die ihn bewegenden Ursachen sind; dies heißt, wo die Einwirkung von Außen, welche den Willensact verursacht, durch ein Gehirn vermittelt ist. (N. 21.)

2) Unterschied zwischen der unwillkührlichen und willkührlichen Bewegung. (S. Bewegung.)

Windbeutelei, s. Lüge.

Wirkende, das, s. unter Materie: Die reine Materie und ihre apriorischen Bestimmungen.

Wirklich, s. unter Möglichkeit: Zusammenfallen und Auseinandertreten des Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen.

Wirklichkeit.

1) Das Wort „Wirklichkeit".

Da das Sein der Materie ihr Wirken ist (vergl. Materie), so ist höchst treffend im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen Wirklichkeit genannt, welches Wort viel bezeichnender ist, als Realität. (W. I, 10. 561; II, 55. F. 20. H. 328.)

2) Das Organ für die Anschauung der Wirklichkeit.

Alle Causalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, ist nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. (W. I, 13. Vergl. Verstand und Anschauung.)

3) Die Wirklichkeit als alle Wahrheit und Weisheit enthaltend.

Wenn wir auf den Grund gehen, so ist in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja das letzte Geheimniß der Dinge enthalten, freilich nur in concreto, und so wie das Gold im Erze steckt; es kommt darauf an, es herauszuziehen. (W. II, 77.)

4) Verschiedene Bedeutung der gegenwärtigen Wirklichkeit.

Jede Wirklichkeit, d. h. jede erfüllte Gegenwart, besteht aus zwei Hälften, dem Subject und dem Object. Daher die verschiedene Bedeutung der gegenwärtigen Wirklichkeit für verschiedene Individuen. (P. I, 334 fg. Vergl. Gegenwart.)

Wirkung, s. Ursache.

Wißbegier, s. Neugier.

Wissen.

1) Begriff des Wissens überhaupt.

Wissen überhaupt heißt: solche Urtheile in der Gewalt seines Geistes zu willkührlicher Reproduction haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Grund haben, d. h. wahr sind. Die abstracte (begriffliche) Erkenntniß allein ist also ein Wissen; dieses ist daher durch die Vernunft bedingt, und von den Thieren können wir, weil ihnen die Vernunft fehlt, genau genommen, nicht sagen, daß sie irgend etwas wissen, wiewohl sie anschauliche Erkenntniß haben. Wissen verhält sich zum Anschauen, wie Vernunfterkenntniß zur Verstandeserkenntniß. Wissen ist das abstracte Bewußtsein, das Fixirthaben in Begriffen der Vernunft des auf andere Weise überhaupt Erkannten. (W. I, 60. 73 fg.)

2) Verhältniß der Wissenschaft zum Wissen. (S. Wissenschaft.)

3) Gegensatz zwischen Wissen und Fühlen. (S. Gefühl.)

4) Gegensatz zwischen Wissen und Glauben. (S. Glaube.)

5) Das actuelle Wissen im Gegensatze zum potentiellen.

Zufolge des Fragmentarischen des Bewußtseins (vergl. unter Bewußtsein: Das Fragmentarische des Bewußtseins) und der Natur des Gedächtnisses, kein Behältniß, sondern eine bloße Uebungsfähigkeit im Hervorbringen von Vorstellungen zu sein (vergl. Gedächtniß) ist das Wissen auch des gelehrtesten Kopfes doch nur virtualiter vorhanden, actualiter hingegen ist auch er auf eine einzige Vorstellung beschränkt und nur dieser einen sich zur Zeit bewußt. Hieraus entsteht ein seltsamer Contrast zwischen dem, was er potentia und dem, was er actu weiß. Ersteres ist eine unübersehbare, stets etwas chaotische Masse, Letzteres ein einziger deutlicher Gedanke. (W. II, 154.)

6) Unterschied zwischen Qualität und Quantität des Wissens.

Die Qualität des Wissens ist wichtiger, als die Quantität desselben; jene ist eine intensive, diese eine blos extensive Größe.

Jene besteht in der Deutlichkeit und Vollkommenheit der Begriffe, nebst der Reinheit und Richtigkeit der ihnen zum Grunde liegenden anschaulichen Erkenntnisse. (W. II, 154 fg.)

7) Werth des Wissens.

Das Wissen, als in der abstracten oder Vernunfterkenntniß bestehend, erweitert, da die Vernunft immer nur das anderweitig (durch die Anschauung) Empfangene wieder vor die Erkenntniß bringt, nicht eigentlich unser Erkennen, sondern giebt ihm blos eine andere Form. (W. I, 63.) Das Wissen, die abstracte Erkenntniß, hat ihren größten Werth in der Mittheilbarkeit und in der Möglichkeit, fixirt aufbewahrt zu werden; erst hiedurch wird sie für das Praktische so unschätzbar wichtig. (W. I, 66. Vergl. unter Begriff: Wichtigkeit des Begriffs.)

Wissenschaft. Wissenschaften. Wissenschaftlichkeit.

1) Unfähigkeit der Thiere zur Wissenschaft.

Da den Thieren die Vernunft fehlt, so sind sie unfähig zur Wissenschaft. Neben Sprache und besonnenem Handeln ist Wissenschaft der dritte Vorzug, den die Vernunft dem Menschen giebt. (W. I, 73.)

2) Die Mutter aller Wissenschaften.

Der Satz vom Grunde ist die Mutter aller Wissenschaften. (S. unter Grund: Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.)

3) Die zwei Haupt-Data jeder Wissenschaft.

Jede Wissenschaft geht immer von zwei Haupt-Datis aus. Deren eines ist allemal der Satz vom Grunde in irgend einer Gestalt, als Organon; das andere ihr besonderes Object, als Problem. So hat z. B. die Geometrie den Raum als Problem, den Grund des Seins in ihm als Organon; die Arithmetik hat die Zeit als Problem, und den Grund des Seins in ihr als Organon; die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als solche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon; die Geschichte hat die geschehenen Thaten der Menschen im Großen und in Masse zum Problem, das Gesetz der Motivation als Organon; die Naturwissenschaft hat die Materie als Problem und das Gesetz der Causalität als Organon. (W. I, 34.)

4) Form der Wissenschaft.

a) Die systematische Form als wesentliches Merkmal der Wissenschaft und als Vorzug derselben vor dem bloßen Wissen.

Alles Wissen, d. h. zum Bewußtsein in abstracto erhobene Erkenntniß (vergl. Wissen), verhält sich zur eigentlichen Wissenschaft, wie ein Bruchstück zum Ganzen. Jeder Mensch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des sich darbietenden Einzelnen, ein Wissen um

mancherlei Dinge erlangt; aber nur wer sich die Aufgabe macht, über irgend eine Art von Gegenständen vollständige Erkenntniß in abstracto zu erlangen, strebt nach Wissenschaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art aussondern; daher steht an der Spitze jeder Wissenschaft ein Begriff, durch welchen der Theil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem sie eine vollständige Erkenntniß in abstracto verspricht. Der Weg, den die Wissenschaft zur Erkenntniß geht, vom Allgemeinen zum Besonderen, unterscheidet sie vom gemeinen Wissen; daher ist die systematische Form ein wesentliches und charakteristisches Merkmal der Wissenschaft. (W. I, 74. 208 fg. 537.)

Jede Wissenschaft ist ein System von Erkenntnissen, d. h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen, im Gegensatz des bloßen Aggregats derselben. Das eben zeichnet jede Wissenschaft vor dem bloßen Aggregat aus, daß ihre Erkenntnisse eine aus der andern, als ihrem Grunde, folgen. Der Satz vom zureichenden Grunde ist das Verbindende der Glieder eines Systems. (G. 4.)

Jede Wissenschaft besteht aus einem System allgemeiner, folglich abstracter Wahrheiten, Gesetze und Regeln in Bezug auf irgend eine Art von Gegenständen. Der unter diesen nachher vorkommende einzelne Fall wird nun jedesmal nach jenem allgemeinen Wissen, welches ein für alle Mal gilt, bestimmt; weil solche Anwendung des Allgemeinen unendlich leichter ist, als den vorkommenden einzelnen Fall für sich von Vorne zu untersuchen. (W. I, 53. 74.)

b) Werth der systematischen Form.

Die systematische Form, nämlich Unterordnung alles Besondern unter ein Allgemeines und so immerfort aufwärts, bringt es mit sich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logisch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von andern Sätzen, also durch Schlüsse, die zugleich als Beweise auftreten. Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntniß ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es ist leichter, die Beschaffenheit eines Thieres aus der Species, zu der es gehört, und so aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Klasse zu erkennen, als das jedesmal gegebene Thier für sich zu untersuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteten Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgend einer, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. (W. I, 76. 81. Vergl. auch Gewißheit.)

c) Worin die Vollkommenheit einer Wissenschaft der Form nach besteht.

Die Vollkommenheit einer Wissenschaft als solcher, d. h. der Form nach, besteht darin, daß so viel wie möglich Subordination und wenig Coordination der Sätze sei. (W. I, 76.)

5) Gehalt der Wissenschaft.

Der Fonds oder Grundgehalt jeder Wissenschaft besteht nicht in den Beweisen, noch in dem Bewiesenen, sondern in dem Unbewiesenen, auf welches die Beweise sich stützen und welches zuletzt nur anschaulich erfaßt wird. (W. II, 83. 97. Vergl. Beweis.)

Anschauung, theils reine a priori, wie sie die Mathematik, theils empirische a posteriori, wie sie alle anderen Wissenschaften begründet, ist die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wissenschaft. (Auszunehmen ist allein die auf nichtanschauliche, aber doch unmittelbare Kenntniß der Vernunft von ihren eigenen Gesetzen gegründete Logik.) Nicht die bewiesenen Urtheile, noch ihre Beweise, sondern die aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urtheile sind in der Wissenschaft Das, was die Sonne im Weltgebäude. Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urtheile zu begründen, solche Grundvesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben, das ist das Werk der Urtheilskraft. (Vergl. Urtheilskraft.) Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maß überschreitende Stärke derselben kann die Wissenschaften wirklich weiter fördern. (W. I, 77; II, 96 fg.)

6) Zweck der Wissenschaft.

Zweck der Wissenschaft ist nicht größere Gewißheit, sondern Erleichterung des Wissens durch die Form desselben und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollständigkeit des Wissens. (W. I, 76. Vergl. Gewißheit.)

7) Das Ungenügende der Wissenschaft.

Alle Wissenschaft im eigentlichen Sinne, worunter die systematische Erkenntniß am Leitfaden des Satzes vom Grunde zu verstehen ist, kann nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben, weil sie das innerste Wesen der Welt nie trifft, nie über die Vorstellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter, als das Verhältniß einer Vorstellung zur andern kennen lehrt. Jede Wissenschaft läßt immer etwas unerklärt, welches sie schon voraussetzt. (W. I, 33 fg. 217. H. 299. Vergl. auch Erklärung.)

8) Unterschied der Wissenschaften in Hinsicht auf Subordination und Coordination.

Die Zahl der obern Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet sind, ist in den verschiedenen Wissenschaften sehr verschieden, so daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Coordination ist; in welcher Hinsicht jene mehr die Urtheilskraft, diese das Gedächtniß in Anspruch nehmen. Die eigentlich classificirenden Wissenschaften: Zoologie, Botanik, auch Physik und Chemie haben die meiste Subordination; hingegen hat Geschichte eigentlich gar keine und ist daher,

genau genommen, zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft. Die Mathematik hingegen ist in jeder Hinsicht Wissenschaft. (W. I, 75. Vergl. Geschichte und Mathematik.)

9) Unterschied der Wissenschaften in Hinsicht auf Begreiflichkeit.

Je mehr es die Wissenschaften mit dem Apriorischen zu thun haben, d. h. mit dem den Formen der Vorstellung Angehörigen, welche das Princip der Verständlichkeit sind, desto mehr Begreifliches ist in ihnen; je mehr empirischen, aposteriorischen Gehalt sie hingegen haben, desto mehr Unbegreifliches. Demgemäß hat man völlige, durchgängige Begreiflichkeit nur so lange, als man sich ganz auf dem apriorischen Gebiete hält, also in der reinen Mathematik und Logik. Die angewandte Mathematik hingegen, also Mechanik, Hydraulik u. s. w., welche die niedrigsten Stufen der Objectivation des Willens betrachten, hat schon ein empirisches Element, an welchem die Faßlichkeit sich trübt und das Unerklärliche eintritt. Höher hinauf in der Wesenleiter fällt die mathematische Behandlung ganz weg, weil der Gehalt der Erscheinung die Form überwiegt. Dieser Gehalt ist der Wille, das Aposteriori, das Ding an sich, das Freie, das Grundlose. (N. 86. Vergl. unter Erkenntniß: Objectiver Gehalt der Erkenntniß, und unter Ma hematik: Worauf die Unfehlbarkeit und Klarheit der Mathematik beruht.)

10) Eintheilung der Wissenschaften.

Da in jeder Wissenschaft Eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde (vergl. unter Grund: Die vier Gestalten) vor den übrigen der Leitfaden ist; so läßt sich die oberste Eintheilung der Wissenschaften am Treffendsten nach diesem Princip ausführen. (G. 157. W. I, 97.) Ein Versuch dieser Eintheilung, der jedoch mancher Verbesserung und Vervollständigung fähig sein wird, ist folgender (W. II, 139):

I. **Reine Wissenschaften a priori.**

1) Die Lehre vom Grunde des Seins.

a) im Raum: Geometrie;

b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.

2) Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.

II. **Empirische oder Wissenschaften a posteriori.**

Sämmtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Gesetz der Causalität und zwar nach dessen drei Formen: Ursache, Reiz und Motiv.

1) Die Lehre von den Ursachen.

a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Physik, Chemie.

b) Besondere: Astronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.

2) Die Lehre von den Reizen.

a) Allgemeine: Physiologie der Pflanzen und Thiere, nebst deren Hülfswissenschaft Anatomie.

b) Besondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Physiologie, Pathologie, Therapie.

3) Die Lehre von den Motiven.

a) Allgemeine: Ethik, Psychologie.

b) Besondere: Rechtslehre, Geschichte.

11) Worin das wissenschaftliche Talent besteht.

Das allgemein wissenschaftliche Talent ist die Fähigkeit, die Begriffssphären (vergl. unter Begriff: die Begriffssphären) nach ihren verschiedenen Bestimmungen zu subordiniren, damit, wie Platon wiederholentlich anempfiehlt, nicht blos ein Allgemeines und unmittelbar unter diesem eine unübersehbare Mannigfaltigkeit neben einander gestellt die Wissenschaft ausmache, sondern vom Allgemeinsten zum Besondern die Kenntniß allmälig herabschreite, durch Mittelbegriffe und nach immer näheren Bestimmungen gemachte Eintheilungen. Nach Kant's Ausdrücken heißt dies, dem Gesetze der Homogeneität und dem der Specification gleichmäßig Genüge leisten. (W. I, 76. Vergl. Methode.)

12) Unumgängliche Bedingung der Erlernung einer Wissenschaft.

Die Verbindung der allgemeinsten Begriffssphären jeder Wissenschaft, d. h. die Kenntniß ihrer obersten Sätze, ist unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung; wie weit man von diesen auf die mehr besondern Sätze gehen will, ist beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, sondern den Umfang der Gelehrsamkeit. (W. I, 75.)

13) Schädlicher Einfluß der Neuerer auf den Gang der Wissenschaften.

In den Wissenschaften will Jeder, um sich geltend zu machen, etwas Neues zu Markte bringen; dies besteht oft blos darin, daß er das bisher geltende Richtige umstößt. Den Neuerern ist es mit Nichts in der Welt Ernst, als mit ihrer werthen Person, die sie geltend machen wollen. So werden längst erkannte Wahrheiten geleugnet, z. B. die Lebenskraft, die generatio aequivoca, es wird zum krassen Atomismus zurückgekehrt u. s. w. Daher ist der Gang der Wissenschaften oft ein retrograder. (P. II, 539.)

14) Unterschied der Kunst von der Wissenschaft. (S. Kunst.)

15) Verhältniß der Philosophie zu den Wissenschaften. (S. Philosophie.)

Witz, s. d. Lächerliche.

Woche, s. Feiertage.

Wohl und Wehe.

1) Beziehung jedes Motivs auf Wohl und Wehe. (S. Motiv.)

2) Unterschied der Theilnahme am Wohl und am Wehe Anderer. (S. Mitfreude.)

3) Verschiedene Empfänglichkeit des Eukolos und Dyskolos für Wohl und Wehe. (S. Eukolos und Dyskolos.)

4) Einfluß der Lebensgüter auf Wohl und Wehe. (S. Güter und Glückfäligkeitslehre.)

Wohlthat, s. unter Mystik: Die praktische Mystik.

Wolken.

1) Contractilität der Wolken.

Jede Wolke hat eine Contractilität; sie muß durch irgend eine innere Kraft zusammengehalten werden, damit sie sich nicht ganz auflöse und zerstreue in die Atmosphäre; mag nun diese Kraft eine elektrische, oder bloße Cohäsion, oder Gravitation, oder sonst etwas sein. Je thätiger und wirksamer aber diese Kraft ist, desto fester schnürt sie, von innen, die Wolke zusammen, und diese erhält dadurch einen schärfern Contour und überhaupt ein massiveres Ansehen; so im Cumulus. Ein solcher wird nicht leicht regnen, während die Regenwolken verwischte Contoure haben. (P. II, 133.)

2) Die Wolken als erläuterndes Beispiel des Gegensatzes zwischen Idee und Erscheinung.

Zur Unterscheidung der Idee von der Art und Weise, wie ihre Erscheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, und zur Erkenntniß der Wesentlichkeit jener und der Unwesentlichkeit dieser können die Wolken als Beispiel dienen. Wann die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig; aber daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Wnides zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden, dies ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objectiviren, ist die Idee; nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. (W. I, 214.)

Wollen, s. Wille.

Wollust, s. Zeugung, Zeugungsact.

Wort.

1) **Verhältniß der Consonanten zu den Vocalen in den Wörtern.** (S. unter Sprache: Weshalb in der Etymologie mehr die Consonanten, als die Vocale zu berücksichtigen sind.)

2) **Verhältniß des Worts zum Begriff.** (S. unter Begriff: Begriff und Wort.)

3) **Was mit dem Erlernen der Wörter fremder Sprachen erworben wird.** (S. Sprache.)

4) Gegen die Sprachbereicherung durch Erfindung neuer Worte. (S. unter Sprache: Gegen die moderne Art der Sprachbereicherung.)

5) Gegen die Sprachverhunzung durch Wortverkürzung. (S. unter Jetztzeit: Sprach- und Stilverhunzung der Jetztzeit.)

6) Weisheit der Sprache im Gebrauch der Worte. (S. unter Sprache: Die Weisheit der Sprache.)

7) Das Genügen an Worten als charakteristisches Merkmal der schlechten Köpfe.

Das unsägliche Genügen an Worten, wo deutliche Begriffe fehlen, namentlich an sehr unbestimmten, sehr abstracten, ist für die schlechten Köpfe durchaus charakteristisch. (W. II, 159.)

Wortspiel, s. unter Lächerlich: Witz.

Wunder.

1) Hang des Menschen nach dem Wunderbaren.

Der natürliche Hang des Menschen nach dem Wunderbaren entspringt aus der Langeweile. Das uns inwohnende und unvertilgbare, begierige Haschen nach dem Wunderbaren zeigt an, wie gern wir die so langweilige, natürliche Ordnung des Verlaufs der Dinge unterbrochen sähen. (P. II, 307.)

2) Die religiösen Wunder.

a) Die Wunder als der Capacität des großen Haufens angemessene Argumente.

Für den großen Haufen sind Wunder die einzig faßlichen Argumente; daher alle Religionsstifter deren verrichten. (P. II, 422.)

b) Die Wunder Jesu.

Es ließe sich denken, daß Jesus bei der Stärke und Reinheit seines Willens und vermöge der Allmacht, die überhaupt dem Willen als Ding an sich zukommt, und die im animalischen Magnetismus und

in den magischen Wirkungen zur Erscheinung kommt (vergl. Magie und Magnetismus), vermocht hätte, sogenannte Wunder zu thun, d. h. mittelst des metaphysischen Einflusses des Willens zu wirken. Diese Wunder hätte dann nachher die Sage vergrößert und vermehrt. Denn ein eigentliches Wunder wäre überall ein démenti, welches die Natur sich selber gäbe. (P. II, 411.)

c) Verhalten der Theologen zu den biblischen Wundern.

Die Theologen suchen die Wunder der Bibel bald zu allegorisiren, bald zu naturalisiren, um sie irgendwie los zu werden; denn sie fühlen, daß miraculum sigillum mendacii. (P. II, 422.)

d) Unterminirung des Glaubens durch die Wunder.

Religionsurkunden enthalten Wunder, zur Beglaubigung ihres Inhalts; aber es kommt die Zeit heran, wo sie das Gegentheil bewirken. (P. II, 423.) Die Evangelien wollten ihre Glaubwürdigkeit durch den Bericht von Wundern unterstützen, haben sie aber gerade dadurch unterminirt. (P. II, 411.)

3) Das philosophische Wunder. (S. Ich.)

4) Die Wunder der Magie und des Magnetismus. (S. Magie und Magnetismus.)

Wunderkinder.

Der Wille ist unveränderlich, der Intellect dagegen dem Wechsel und Wandel unterworfen. (Vergl. unter Intellect: Secundäre Natur des Intellects.) Daher läßt sich zwar aus den Charakterzügen des Knaben, die Hauptrichtung seines Willens im ganzen spätern Leben prognosticiren, keineswegs aber lassen sich eben so aus den im Knaben sich zeigenden intellectuellen Fähigkeiten die künftigen prognosticiren; vielmehr werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, in der Regel Flachköpfe. (W. II, 265.)

Die Jugendkräfte soll man schonen, weil sie durch frühe Ueberanstrengung erschöpft werden. Dies gilt, wie von der Muskelkraft, so noch mehr von der Nervenkraft, deren Aeußerung alle intellectuellen Leistungen sind; daher werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, die Früchte der Treibhauserziehung, welche als Knaben Erstaunen erregen, nachmals sehr gewöhnliche Köpfe. (P. I, 518.)

Wunsch. Wünsche.

1) Verhältniß des Wunsches zum Entschluß und zur That. (S. Entschluß.)

2) Mäßigung unserer Wünsche als Bedingung des Lebensglücks.

Unsern Wünschen ein Ziel stecken, unsere Begierden im Zaume halten, stets eingedenk, daß dem Einzelnen nur ein unendlich kleiner Theil

alles Wünschenswerthen erreichbar ist, hingegen viele Uebel Jeden treffen müssen, — ist eine Regel, ohne deren Beobachtung weder Reichthum, noch Macht verhindern können, daß wir uns armsälig fühlen. (P. I, 466. Vergl. Beschränkung.)

Würde.

1) Kritik der Kant'schen Begriffsbestimmung der Würde. (S. Werth.)

2) Kritik der „Würde des Menschen" als Moralprincips.

Wenn man die, das Kant'sche Moralprincip unter der beliebten Form der „Würde des Menschen" Vertretenden früge, worauf denn diese angebliche Würde des Menschen beruhe; so würde die Antwort bald dahin gehen, daß es auf seiner Moralität sei. Also die Moralität auf der Würde, und die Würde auf der Moralität. — Aber hievon auch abgesehen, ist der Begriff der Würde auf ein am Willen so sündliches, am Geiste so beschränktes, am Körper so verletzbares und hinfälliges Wesen, wie der Mensch ist, nur ironisch anwendbar. (P. II, 216.)

Nicht die Abschätzung der Menschen nach Werth und Würde, sondern der Standpunkt des Mitleids ist der allein geeignete, um keinen Haß, keine Verachtung gegen sie aufkommen zu lassen. (P. II, 216 fg.)

(Ueber das aus der „Würde des Menschen" geschöpfte Argument gegen die Prügelstrafe s. Prügelstrafe.)

3) In welchem Sinne allein von „Würde des Menschen" die Rede sein darf.

In der Besiegung des auf das Gemüth eindringenden und es leicht überwältigenden Eindrucks der vorliegenden nächsten Außenwelt mit ihrer anschaulichen Realität, in der Vernichtung seines Gaukelspiels durch die Herrschaft der Vernunft zeigt der Menschengeist seine Würde und Größe. (W. II, 163 fg.) Diese Herrschaft der Vernunft, auf welche die stoische Ethik hinzielte (vergl. Stoicismus), macht den Menschen der Würde theilhaft, welche ihm, als vernünftigem Wesen, im Gegensatz des Thieres zusteht, und in diesem Sinne allerdings darf die Rede sein von der Würde des Menschen, nicht in einem andern. (W. I, 107. N. 263.)

Wurzel.

1) Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. (S. unter Grund: Die vierfache Wurzel desselben, und ihr gemeinschaftlicher Ursprung.)

2) Wurzeln der Individualität im Dinge an sich. (S. unter Individualität: Die Individualität als im Dinge an sich wurzelnde Erscheinung.)

Z.

Zahl. Zählen.

1) Worauf die Zahl und das Zählen beruht. (S. Arithmetik.)

2) Anschaulichkeit der Zahlen. (S. Arithmetik.)

3) Unterschied zwischen Zahlen und räumlichen Größen in Hinsicht auf die Uebertragung in die abstracte Erkenntniß. (S. Raum.)

4) Untergeordneter Rang der Beschäftigung mit Zahlen. (S. Arithmetik.)

5) Beziehung der Musik zu den rationalen und irrationalen Zahlenverhältnissen. (S. unter Musik: Die physische und arithmetische Grundlage der Musik in ihrer Beziehung zur metaphysischen Bedeutung.)

Zahlenphilosophie, s. Logos.

Zauberei, s. Magie.

Zauberflöte.

Die Zauberflöte ist ein symbolisches Stück: Bald wird der Tod mich abfordern; es ist der unbekannte Führer, der mich in dieses Leben gebracht; ich zaudere nicht auf seinen Ruf, nichts heißt mich weilen; er ist mir unbekannt, doch folge ich mit Zutrauen; er ist gemeint in der Zauberflöte, als der Priester, der die Augendecke bringt, die er den Helden und Duldern überhängt, ehe er sie weiter führt. (H. 412.)

Zeit.

1) Wesen und Bedeutung der Zeit.

Succession ist das ganze Wesen der Zeit. (W. I, 9.) Die Zeit ist nichts Anderes, als der Grund des Seins in ihr, d. h. Succession. (W. I, 41. Vergl. unter Grund: Satz vom Grunde des Seins.)

Die Zeit ist die allgemeinste Form aller Objecte der im Dienste des Willens stehenden Erkenntniß und der Urtypus der übrigen Formen derselben. (W. I, 209.) Sie ist die erste und wesentlichste Form alles Erkennens. (W. II, 314.) Sie macht das unterste Grundgerüst der Schaubühne dieser objectiven Welt aus. (P. II, 44.) Sie ist das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen

Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde, ja, der Urtypus aller Endlichkeit. (G. 150. 158.)

Die Zeit ist die Form des innern Sinnes. Der alleinige Gegenstand des innern Sinnes ist der eigene Wille des Erkennenden. Die Zeit ist daher die Form, mittelst welcher dem ursprünglich und an sich erkenntnißlosen individuellen Willen die Selbsterkenntniß möglich wird. In ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf. (W. II, 41. 314. Vergl. auch unter Bewußtsein: Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins anderer Dinge.)

2) Idealität der Zeit.

Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit hat schon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit, sie hinwegzudenken, während man Alles, was in ihr sich darstellt, sehr leicht hinwegdenkt. (W. II, 37.) Die Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem, der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit enthalten, welches im Grunde besagt, daß die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag, daher sie, für sich allein, an der Ruhe oder Bewegung eines Körpers nichts ändert. Schon hieraus ergiebt sich, daß sie kein physisch Reales, sondern ein transscendental Ideales sei, d. h. nicht in den Dingen, sondern im erkennenden Subject ihren Ursprung habe. (P. II, 41 fg.)

Daß die Zeit überall und in allen Köpfen vollkommen gleichmäßig fortläuft, ließe sich sehr wohl begreifen, wenn dieselbe etwas rein Aeußerliches, Objectives, durch die Sinne Wahrnehmbares wäre, wie die Körper. Aber das ist sie nicht. Auch ist sie keineswegs die bloße Bewegung oder sonstige Veränderung der Körper; diese vielmehr ist in der Zeit, welche also von ihr schon als Bedingung vorausgesetzt wird; denn die Uhr geht zu schnell, oder zu langsam, aber nicht mit ihr die Zeit, sondern das Gleichmäßige und Normale, worauf jenes Schnell und Langsam sich bezieht, ist der wirkliche Lauf der Zeit. Die Uhr mißt die Zeit, aber sie macht sie nicht. Wenn alle Uhren stehen blieben, wenn die Sonne selbst stillstände, wenn alle und jede Bewegung oder Veränderung stockte; so würde dies doch den Lauf der Zeit keinen Augenblick hemmen, sondern sie würde ihren gleichmäßigen Gang fortsetzen und nun, ohne von Veränderungen begleitet zu sein, verfließen. Dabei ist sie dennoch nichts Wahrnehmbares, nichts äußerlich, objectiv Gegebenes. Da bleibt keine andere Annahme übrig, als daß sie in uns liege, unser eigener, ungestört fortschreitender mentaler Proceß, die Form unsers Vorstellens sei. (P. II, 43 fg.; I, 108. W. II, 40.)

3) Praedicabilia a priori der Zeit.

Ueber die Einheit, unendliche Theilbarkeit, Continuität, Anfangs- und Endlosigkeit, Bestandlosigkeit und sonstige Praedicabilia a priori

der Zeit s. die Tafel der Praedicabilia a priori. (W. II, zu S. 55.)

4) Die drei Abschnitte der Zeit.

Die Zeit hat drei Abschnitte: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche zwei Richtungen mit einem Indifferenzpunkt bilden. (W. II, zu S. 55, Tafel der Praedicabilia a priori No. 4. — Ueber die drei Zeitabschnitte im Besondern vergl. die Artikel: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft.)

5) Die zeitliche Folge.

a) Die zeitliche Folge als allein vermöge der Anschauung a priori verständliches Verhältniß. (S. Folge.)

b) Gesetz der zeitlichen Folge. (S. Folge.)

c) Unabhängigkeit der zeitlichen Folge von der Causalität. (S. Folge.)

6) Bedingung der Wahrnehmbarkeit des Laufes der Zeit.

Da alle Bewegung erst wahrnehmbar wird durch den Vergleich mit etwas Ruhendem, so könnte auch der Lauf der Zeit mit Allem in ihr nicht wahrgenommen werden, wenn nicht etwas wäre, das an demselben keinen Theil hat, und mit dessen Ruhe wir die Bewegung jenes vergleichen. Dieses Feststehende, an welchem die Zeit mit ihrem Inhalt vorüberfließt, kann nichts anderes sein, als das erkennende Subject selbst, als welches dem Laufe der Zeit und dem Wechsel ihres Inhalts unerschüttert und unverändert zuschaut. Daraus folgt aber nicht, daß das erkennende Subject eine beharrende unzerstörbare Substanz, eine endlos fortdauernde Seele sei. (P. I, 107—111. Vergl. Seele und Persönlichkeit.)

7) Meßbarkeit der Zeit.

Die Zeit ist nicht direct, durch sich selbst meßbar, sondern nur indirect, durch die Bewegung, als welche in Raum und Zeit zugleich ist; so mißt die Bewegung der Sonne und der Uhr die Zeit. (W. II, zu Seite 55, Tafel der Praedicabilia a priori, No. 18.)

8) Vereinigung von Zeit und Raum in der Dauer und Veränderung. (S. Dauer und Veränderung.)

9) Gegensatz zwischen Zeit und Raum in Hinsicht auf die abstracte Erkenntniß. (S. Raum.)

10) Der Sinn, dessen Wahrnehmungen ausschließlich in der Zeit sind.

Das Gehör ist der Sinn, dessen Wahrnehmungen ausschließlich in der Zeit sind; daher das ganze Wesen der Musik im Zeitmaß besteht.

Die Wahrnehmungen des Gesichts hingegen sind zunächst und ausschließlich im Raume, secundär, mittelst ihrer Dauer, aber auch in der Zeit. (W. II, 32.)

11) Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit. (S. Ewigkeit.)

12) Aufhebung der Schranken der Zeit im somnambulen Hellsehen.

Die Trennungen mittelst des Raumes werden im somnambulen Hellsehen sehr viel öfter, mithin leichter aufgehoben, als die mittelst der Zeit, indem das blos Abwesende und Entfernte viel öfter zur Anschauung gebracht wird, als das wirklich noch Zukünftige. In Kant's Sprache wäre dies daraus erklärlich, daß der Raum blos die Form des äußern, die Zeit die des innern Sinnes ist. — Daß Zeit und Raum ihrer Form nach a priori angeschaut werden, hat Kant gelehrt; daß es aber auch ihrem Inhalt nach geschehen kann, lehrt der hellsehende Somnambulismus. (P. II, 45.)

13) Nichtigkeit des Zeitlichen.

Alles Sein in der Zeit ist auch wieder ein Nichtsein; denn die Zeit ist eben nur dasjenige, wodurch dem selben Dinge entgegengesetzte Bestimmungen zukommen können. Daher ist jede Erscheinung in der Zeit eben auch wieder nicht; denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, ist eben nur die Zeit, ein wesentlich Hinschwindendes, Bestandloses und Relatives, hier Dauer genannt. (W. I, 209. Vergl. unter Dasein: Nichtigkeit des Daseins.)

14) Unabhängigkeit unsers Wesens an sich vom Laufe der Zeit.

Unser Wesen an sich ist, unberührt vom Laufe der Zeit und dem Hinsterben der Geschlechter, in immerwährender Gegenwart da. (W. II, 547. Vergl. Tod und Unzerstörbarkeit.)

15) Die aus dem Gebundensein an die Form der Zeit entspringenden Unvollkommenheiten des Intellects. (S. unter Intellect: Unvollkommenheiten des Intellects.)

16) Einfluß des Lebensalters auf die subjective Schätzung der Zeitlänge. (S. unter Langeweile: Verhältniß der Lebensalter zur Langeweile.)

Zeitalter.

1) Jedes Zeitalter hat eine charakteristische Physiognomie.

Wie jeder Mensch eine Physiognomie hat, nach der man ihn beurtheilen kann; so hat auch jedes Zeitalter eine, die nicht minder charakteristisch ist. Denn der jedesmalige Zeitgeist gleicht einem scharfen Ostwinde, der durch Alles hindurchbläst. Daher findet man seine

Spur in allem Thun, Denken, Schreiben, in Musik und Malerei, im Floriren dieser oder jener Kunst. Allem und jedem drückt er seinen Stämpel auf; daher z. B. das Zeitalter der Phrasen ohne Sinn auch das der Musiken ohne Melodie und der Formen ohne Zweck und Absicht sein mußte. (P. II, 482.)

2) Charakter des Alterthums, Mittelalters und der Neuzeit. (S. d. Alten, Mittelalter und Jetztzeit.)

3) Verschiedenes Verhältniß der Werke der Manieristen und der Werke der Genies zu ihrem Zeitalter.

Die manierirten Werke finden zwar bei ihrem Zeitalter lauten Beifall, sind aber nach wenigen Jahren schon veraltet. (Vergl. Manier, Manieristen.) Nur die ächten Werke, die Werke der Genies, bleiben wie die Natur, aus der sie geschöpft sind, ewig jung und stets urkräftig. Denn sie gehören keinem Zeitalter, sondern der Menschheit an; und wie sie eben deshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem sich anzuschmiegen sie verschmähten, lau aufgenommen und, weil sie die jedesmalige Verirrung desselben mittelbar und negativ aufdeckten, spät und ungern anerkannt wurden; so können sie dafür auch nicht veralten. (W. I, 278 fg.)

Zeitdienerei.

Zeitdienerei und Tartüffianismus läßt sich zur Noth in jedem Kleide entschuldigen, in der Kutte und dem Hermelin, nur nicht im Tribonion, dem Philosophenmantel; denn wer diesen anlegt, hat zur Fahne der Wahrheit geschworen, und nun ist, wo es ihren Dienst gilt, jede andere Rücksicht schmählicher Verrath. (N. 17 fg. Vergl. Philosoph.)

Zeitgeist, s. Zeitalter.

Zeitgenossen.

1) Verschiedenes Schicksal der Talentmänner und der Genies bei den Zeitgenossen. (S. unter Genie: Unterschied zwischen Genie und Talent, und Nachtheile der Genialität.)

2) Geringer Werth des Beifalls der Zeitgenossen. (S. Beifall.)

3) Gegensatz zwischen dem Ruhm bei den Zeitgenossen und dem Ruhm bei der Nachwelt. (S. Ruhm.)

Zeitlichkeit.

Das Christenthum nennt diese Welt sehr treffend die Zeitlichkeit nach der einfachsten Gestaltung des Satzes vom Grunde, dem Urtypus aller andern, der Zeit, und redet im Gegensatz hiezu von der Ewigkeit. (G. 158. H. 419.)

Zeitungen. Zeitungsschreiber.

1) Die Zeitungen.

Die Zeitungen sind der Secundenzeiger der Geschichte. Derselbe aber ist meistens nicht nur von unedlerem Metalle, als die beiden andern, sondern geht auch selten richtig. — Die sogenannten „leitenden Artikel" darin sind der Chorus zu dem Drama der jeweiligen Begebenheiten. (P. II, 481.)

2) Die Zeitungsschreiber.

Uebertreibung jeder Art ist der Zeitungsschreiberei ebenso wesentlich, wie der dramatischen Kunst; denn es gilt, aus jedem Vorfall möglichst viel zu machen. Daher auch sind alle Zeitungsschreiber von Handwerks wegen Allarmisten; dies ist ihre Art, sich interessant zu machen. (P. II, 481.)

Zerstreuung, s. unter Intellect: Unvollkommenheiten des Intellects.

Zeugung. Zeugungsact.

1) Zeugung und Tod als wesentliche Momente des Lebens der Gattung. (S. Tod.)

2) Das Instinctive des Zeugungsacts.

In der Brunst und im Acte der Zeugung weiß das Thier nicht, daß es sterben muß und daß durch sein gegenwärtiges Geschäft ein neues Individuum entstehen wird, um an seine Stelle zu treten. Es kennt also den Zweck der Zeugung nicht, sorgt aber doch für die Fortdauer seiner Gattung in der Zeit, als ob es ihn kennte. Sein Thun wird nicht von Erkenntniß geleitet, sondern ist ein instinctives. Beim Menschen ist zwar der Zeugungsact von der Erkenntniß seiner Endursache begleitet, ist aber doch nicht von ihr geleitet, sondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor, als dessen Concentration. Der Zeugungsact ist demnach den instinctiven Handlungen beizuzählen; denn so wenig bei der Zeugung das Thier durch die Erkenntniß des Zwecks geleitet ist, so wenig ist es dieses bei den Kunsttrieben. (Vergl. Instinct.) Die Zeugung ist gewissermaßen der bewunderungswürdigste der Kunsttriebe und sein Werk das erstaunlichste. (W. II, 584 fg.)

3) Der Zeugungsact von der subjectiven und von der objectiven Seite angesehen.

Die Zeugung, dieser mit dem Tode gleich geheimnißvolle Vorgang, stellt uns den fundamentalen Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge, d. i. zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille, wie auch die gänzliche Heterogeneität der Gesetze Beider, am unmittelbarsten vor Augen. Der Zeugungsact nämlich

stellt sich uns auf zwiefache Weise dar: erstlich für das Selbstbewußtsein, dessen alleiniger Gegenstand der Wille mit allen seinen Affectionen ist, und sodann für das Bewußtsein anderer Dinge, d. i. der Welt der Vorstellung. (Ueber den Gegensatz des Selbstbewußtseins und des Bewußtseins anderer Dinge vergl. Bewußtsein.) Von der Willensseite nun, also innerlich, subjectiv, für das Selbstbewußtsein stellt jener Act sich dar als die unmittelbarste Befriedigung des Willens, d. i. als Wollust. Von der Vorstellungsseite hingegen, also äußerlich, objectiv, für das Bewußtsein von andern Dingen, ist eben dieser Act die Grundlage des unaussprechlich complicirten animalischen, als das planvolle Werk der tiefsten Ueberlegung erscheinenden Organismus. (W. II, 567.)

4) Innere Bedeutung des Zeugungsacts.

Die Natur, immer wahr und consequent, in Angelegenheiten des Geschlechtstriebes sogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsacts vor uns dar. Das eigene Bewußtsein, die Heftigkeit des Triebes, lehrt uns, daß in diesem Acte sich die entschiedenste Bejahung des Willens zum Leben, rein und ohne weitern Zusatz ausspricht, und nun in der Zeit und Causalreihe erscheint als Folge des Acts ein neues Leben, vor den Erzeuger stellt sich der Erzeugte, in der Erscheinung von jenem verschieden, aber an sich, oder der Idee nach, mit ihm identisch. Daher ist es dieser Act, durch den die Geschlechter der Lebenden sich jedes zu einem Ganzen verbinden und als solches perpetuiren. Die Zeugung ist in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom seiner entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben, in Beziehung auf den Erzeugten ist sie nicht etwa der Grund des in ihm erscheinenden Willens, sondern nur Gelegenheitsursache der Erscheinung dieses Willens zu dieser Zeit und an diesem Ort. (W. I, 387.)

Der Zeugungsact verhält sich zur Welt, wie das Wort zum Räthsel. Nämlich die Welt ist weit im Raume und alt in der Zeit und von unerschöpflicher Mannigfaltigkeit der Gestalten. Jedoch ist dies Alles nur die Erscheinung des Willens zum Leben, und die Concentration, der Brennpunkt dieses Willens, ist der Generationsact. In diesem Act also spricht das innere Wesen der Welt sich am deutlichsten aus. Als der deutlichste Ausdruck des Willens also ist jener Act der Kern, das Compendium, die Quintessenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Wesen und Treiben. (W. II, 652. P. II, 338.)

5) Wesensidentität des Erzeugten mit dem Erzeuger.

An die Befriedigung des Geschlechtstriebes knüpft sich der Ursprung eines neuen Daseins, also die Durchführung des Lebens mit allen seinen Lasten, Sorgen und Schmerzen von Neuem, in einem andern Individuo. Der Erzeuger hat die Wollust genossen, und dafür muß nun der Erzeugte leben, leiden und sterben. Wo bliebe da, wenn

Beide, wie sie in der Erscheinung verschieden sind, es auch schlechthin und an sich wären, die ewige Gerechtigkeit? — Diese ist nur unter der Annahme zu retten, daß der Erzeugte von dem Erzeuger nur in der Erscheinung verschieden, an sich aber mit ihm identisch ist. (W. II, 650; I, 387. H. 407. Vergl. auch unter Gerechtigkeit: Die ewige Gerechtigkeit.)

6) Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft.

Mit der Bejahung des Willens zum Leben über den eigenen Leib hinaus und bis zur Darstellung eines neuen durch den Zeugungsact ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs Neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft. (W. I, 387 fg. — Ueber die zur Erlösung führende vollkommenste Erkenntniß vergl. Quietiv, und unter Wille: Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben.)

(Was die Scham über die Genitalien beweist, darüber s. Genitalien.)

7) Das Dasein als Paraphrase des Zeugungsacts.

Das Leben eines Menschen mit seiner endlosen Mühe, Noth und Leiden ist anzusehen als die Erklärung und Paraphrase des Zeugungsactes, d. i. der entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben; zu derselben gehört auch noch, daß er der Natur einen Tod schuldig ist, und er denkt mit Beklemmung an diese Schuld. — Zeugt dies nicht davon, daß unser Dasein eine Verschuldung enthält. (W. II, 650.)

Der Act, durch welchen der Wille sich bejaht und der Mensch entsteht, ist eine Handlung, deren Alle sich im Innersten schämen, die sie daher sorgfältig verbergen. Es ist eine Handlung, deren man bei kalter Ueberlegung meistens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abscheu gedenkt. Eine eigenthümliche Betrübniß und Reue folgen ihr auf dem Fuße. Sie ist der Stoff zur Zotenreißerei. Aber einzig und allein mittelst der Ausübung einer so beschaffenen Handlung besteht das Menschengeschlecht. — Hätte nun der Optimismus Recht, wäre unser Dasein das dankbar zu erkennende Geschenk höchster Weisheit und Güte, da müßte doch wahrlich der Act, welcher es perpetuirt, eine ganz andere Physiognomie tragen. Ist hingegen dieses Dasein eine Art Fehltritt, ein Irrweg, so muß der es perpetuirende Act gerade so aussehen, wie er aussieht. (W. II, 651 fg. P. II, 338.)

8) Unterschied zwischen dem Antheil des Mannes und dem des Weibes an der Zeugung.

Der Antheil des Weibes an der Zeugung ist in gewissem Sinne schuldloser, als der des Mannes; sofern nämlich dieser dem zu Erzeugenden den Willen giebt, welcher die erste Sünde und daher die Quelle alles Bösen und Uebels ist, das Weib hingegen die Erkennt-

niß, welche den Weg zur Erlösung eröffnet. (Vergl. Vererbung.) Der Generationsact ist der Weltknoten, indem er besagt: „der Wille zum Leben hat sich aufs Neue bejaht". Die Conception und Schwangerschaft hingegen besagt: „dem Willen ist auch wieder das Licht der Erkenntniß beigegeben", mit welcher die Möglichkeit der Erlösung aufs Neue eingetreten ist. Hieraus erklärt sich die beachtenswerthe Erscheinung, daß, während jedes Weib, wenn beim Generationsact überrascht, vor Scham vergehen möchte, sie hingegen ihre Schwangerschaft ohne eine Spur von Scham, ja, mit einer Art Stolz, zur Schau trägt. Jedes andere Zeichen des vollzogenen Coitus beschämt das Weib im höchsten Grade, nur allein die Schwangerschaft nicht. Dies ist eben daraus zu erklären, daß die Schwangerschaft in gewissem Sinne eine Tilgung der Schuld, welche der Coitus contrahirt, mit sich bringt oder wenigstens in Aussicht stellt. Der Coitus ist hauptsächlich die Sache des Mannes, die Schwangerschaft ganz allein die des Weibes. Vom Vater erhält das Kind den sündlichen Willen, von der Mutter den Intellect, das erlösende Princip. Daher trägt der Coitus alle Scham und Schande der Sache, hingegen die ihm so nahe verschwisterte Schwangerschaft bleibt rein und unschuldig, ja wird gewissermaßen ehrwürdig. (P. II, 338 fg.)

9) Veredelung des Menschengeschlechts auf dem Wege der Zeugung. (S. Veredelung.)

10) Abnahme der Naturheilkraft mit der Zeugungsfähigkeit. (S. unter Natur: Entgegengesetztes Verhalten der Natur zu den Gattungen und zu den Individuen.)

11) Steigerung der Zeugungskraft durch antagonistische Ursachen.

Es ist ein Naturgesetz, daß die prolifike Kraft des Menschengeschlechts, welche nur eine besondere Gestalt der Zeugungskraft der Natur überhaupt ist, durch eine ihr antagonistische Ursache erhöht wird, also mit dem Widerstande wächst. Nehmen wir an, jene, der prolifiken Kraft antagonistische Ursache träte einmal durch Verheerungen, mittelst Seuchen, Naturrevolutionen u. s. w. in einer noch nie dagewesenen Größe und Wirksamkeit auf; so müßte nachher auch wieder die prolifike Kraft auf eine bis jetzt ganz unerhörte Höhe steigen. Gehen wir endlich in jener Verstärkung der antagonistischen Ursache bis zum äußersten Punkt, also der gänzlichen Ausrottung des Menschengeschlechts; so wird auch die so eingezwängte prolifike Kraft eine dem Druck angemessene Gewalt erlangen, mithin zu einer Anstrengung gebracht werden, die das jetzt unmöglich Scheinende leistet, nämlich, da ihr die generatio univoca, d. h. die Geburt des Gleichen vom Gleichen versperrt wäre, sich dann auf die generatio aequivoca werfen. (P. II, 162 fg.)

Zoologie.

1) Was die Zoologie lehrt. (S. Morphologie.)

2) Ein besonderer Nutzen der Beschäftigung mit Zoologie.

Auf die Erkenntniß der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thieres und des Menschen leitet nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie. Dadurch befördert sie den Thierschutz. (E. 240. Vergl. Thierschutz und unter Mensch: Identität des Wesentlichen in Thier und Mensch.)

Zorn.

1) Der Zorn als Beweis des Primats des Willens.

Der Zorn beweist die Blindheit des Willens und den Primat desselben über den Intellect. Denn entspränge das Wollen blos aus der Erkenntniß; so müßte unser Zorn seinem jedesmaligen Anlaß genau angemessen sein. So fällt es aber sehr selten aus; vielmehr geht der Zorn meistens weit über den Anlaß hinaus. (W. II, 253.)

2) Wirkungen des Zornes.

a) Physiologische Wirkung des Zornes.

Anstrengungen der Irritabilität, imgleichen die rüstigen Affecte, wie Freude, Zorn u. dgl. beschleunigen mit dem Blutumlauf auch die Respiration; daher der Zorn keineswegs unbedingt schädlich ist und sogar, wenn er nur sich gehörig auslassen kann, auf manche Naturen, die eben deshalb instinctmäßig nach ihm streben, wohlthätig wirkt, zumal er zugleich den Erguß der Galle befördert. (P. II, 177.)

Der Zorn macht schreien, stark auftreten und heftig gesticuliren; eben diese körperlichen Aeußerungen aber vermehren ihrerseits den Zorn oder fachen ihn an, — ein Beweis von der Identität des Willens mit dem Leibe. (P. II, 619. Vergl. Leib.)

b) Psychologische Wirkung des Zornes.

Wie alle Affecte (vergl. Affecte), so wirkt auch der Zorn störend und verfälschend auf den Intellect. Der Zorn läßt uns nicht mehr wissen, was wir thun, noch weniger, was wir sagen. (W. II, 241.)

Der kleinste Anlaß genügt dem Zorn, indem er ihn in der Phantasie vergrößert. Der Zorn schafft nämlich sogleich ein Blendwerk, welches in einer monstrosen Vergrößerung und Verzerrung seines Anlasses besteht. Dieses Blendwerk erhöht nun selbst wieder den Zorn und wird darauf durch diesen erhöhten Zorn selbst abermals vergrößert. So steigert sich fortwährend diese gegenseitige Wirkung, bis der furor brevis da ist. (P. II, 626.)

3) Gegenmittel gegen den Zorn.

Unsern Zorn, selbst wenn er gerecht ist, besänftigt nichts so schnell, wie hinsichtlich des Gegenstandes desselben die Erregung des Mitleids

durch die Rede: „es ist ein Unglücklicher". Denn was für das Feuer der Regen, das ist für den Zorn das Mitleid. (E. 238.)

Der vergrößernden Wirkung des Zornes vorzubeugen, sollten lebhafte Personen, sobald sie anfangen, sich zu ärgern, es über sich zu gewinnen suchen, daß sie die Sache für jetzt sich aus dem Sinne schlügen; denn dieselbe wird, wenn sie nach einer Stunde darauf zurückkommen, schon lange nicht so arg und bald vielleicht unbedeutend erscheinen. (P. II, 626.)

4) Verwandtschaft und Unterschied zwischen Zorn und Haß.

Der Haß verhält sich zum Zorn, wie die chronische zur acuten Krankheit. (P. II, 229.) Beide haben dies gemein, daß ihre Befriedigung süß ist und das Subject nach ihrer Auslassung, wenn sie nur auf keinen Widerstand gestoßen, sich entschieden wohler befindet. (P. II, 228.)

5) Lebensregel in Bezug auf den Zorn und Haß. (S. Haß.)

Zote.

1) Zu welcher Art des Witzes die Zote gehört. (S. unter Lächerlich: Witz.)

2) Warum das Geschlechtsverhältniß häufigen Anlaß zu Zoten giebt. (S. Geschlechtsverhältniß.)

Zufall. Zufälligkeit.

1) Begriffsbestimmung des Zufalls.

Das Zusammentreffen in der Zeit von Begebenheiten, die nicht in Causalverbindung stehen, ist was man Zufall nennt, welches Wort vom Zusammentreffen, Zusammenfallen des nicht Verknüpften herkommt. Ich trete z. B. vor die Hausthür, und es fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen meinem Heraustreten und dem Fallen des Ziegels keine Causalverbindung. (G. 88.) „Zufällig" bedeutet das Zusammentreffen in der Zeit des causal nicht Verbundenen. (P. I, 229.)

Der Inhalt des Begriffs der Zufälligkeit ist also negativ, nämlich weiter nichts als dieses: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Da nun aber alle Objecte dem Satz vom Grunde unterworfen sind, so ist auch die Verneinung der Nothwendigkeit, welche die Zufälligkeit ausdrückt, nur relativ. Das Zufällige ist nämlich immer nur in Bezug auf etwas, das nicht sein Grund ist, ein solches. Jedes Object, von welcher Art es auch sei, ist allemal nothwendig und zufällig zugleich; eine Begebenheit z. B. ist nothwendig in Beziehung auf das Eine, das ihre Ursache ist, zufällig in Beziehung auf alles Uebrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem Uebrigen ist ein bloßes Zusammentreffen, ohne noth-

wendige Verbindung. Ein absolut Zufälliges ist also undenkbar; denn dieses Letztere wäre ein Object, welches zu keinem andern im Verhältniß der Folge zum Grunde stände, — was, weil es gegen den Satz vom Grunde streitet, unvorstellbar ist. (W. I, 550. E. 46. P. I, 229.)

2) Mißbrauch des Wortes „zufällig" in dem vorkantischen Dogmatismus. (S. unter Nothwendig, Nothwendigkeit: Kritik des Begriffs der absoluten Nothwendigkeit.)

3) Planmäßigkeit des Zufälligen im Schicksal des Einzelnen. (S. unter Schicksal: Die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen, und unter Fatum, Fatalismus: Unterschied zwischen dem gewöhnlichen und dem höheren Fatalismus.)

4) Gleichgültigkeit des Zufalls gegen Verdienst, und die daraus zu schöpfende Hoffnung.

Wohl ist der Zufall eine böse Macht, der man so wenig wie möglich anheimstellen soll. Doch, da er seine Gaben nicht nach Verdienst und Würdigkeit austheilt, so dürfen wir hieraus auch die freudige Hoffnung schöpfen, noch manche gute Gabe unverdient zu empfangen. Der Zufall macht uns einleuchtend, daß gegen seine Gunst und Gnade alles Verdienst ohnmächtig ist und nichts gilt. (P. I, 498. M. 360.)

5) Empfehlung der Berücksichtigung der Macht des Zufalls bei unsern Vorkehrungen für die Zukunft.

Der Zufall hat bei allen menschlichen Dingen so großen Spielraum, daß wenn wir einer von ferne drohenden Gefahr gleich durch Aufopferungen vorzubeugen suchen, diese Gefahr oft durch einen unvorhergesehenen Stand, den die Dinge annehmen, verschwindet, und jetzt nicht nur die gebrachten Opfer verloren sind, sondern die durch sie herbeigeführte Veränderung nunmehr, beim veränderten Stande der Dinge, gerade ein Nachtheil ist. Wir müssen daher in unsern Vorkehrungen nicht zu weit in die Zukunft greifen, sondern auch auf den Zufall rechnen. (P. I, 501.)

Zufriedenheit, s. Unzufriedenheit.

Zug, s. Mechanik.

Zugleichsein, s. Dauer.

Zukunft. Zukünftiges.

1) Zukunft und Vergangenheit im Verhältniß zur Gegenwart. (S. Gegenwart.)

2) Die aus dem Intellect entspringende Täuschung in Betreff des Zukünftigen.

Die Zeit ist diejenige Einrichtung unsers Intellects, vermöge welcher das, was wir als das Zukünftige auffassen, jetzt gar nicht zu existiren scheint, welche Täuschung jedoch verschwindet, wann die Zukunft zur Gegenwart geworden ist. (P. II, 44. W. II, 547. Vergl. Entstehen und Vergehen.) Daß die wesentliche Form unsers Intellects eine solche Täuschung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt sich daraus, daß der Intellect keineswegs zum Auffassen des Wesens der Dinge, sondern blos zu dem der Motive, also zum Dienste einer individuellen und zeitlichen Willenserscheinung aus den Händen der Natur hervorgegangen ist. (W. II, 547.)

3) Empfehlung der Beobachtung des richtigen Maßes im Sorgen für die Zukunft. (S. unter Gegenwart: Genuß der Gegenwart als wichtiger Punkt der Lebensweisheit.)

4) Zukunft nach dem Tode. (S. Tod.)

5) Vorhersehen des Zukünftigen. (S. unter Traum: Das Wahrträumen und die prophetischen Träume.)

6) Bedingung der richtigen Prognose des Zukünftigen.

Ein richtiges Prognostikon über kommende Dinge können wir nur dann haben, wann sie uns gar nicht angehen, also unser Interesse durchaus unberührt lassen; denn außerdem sind wir nicht unbestochen, vielmehr ist unser Intellect vom Willen inficirt und inquinirt, ohne daß wir es merken. (P. II, 70.)

7) Unfähigkeit des Thieres, von der Zukunft zu wissen. (S. unter Mensch: Unterschied zwischen Thier und Mensch.)

Zurechnung. Zurechnungsfähigkeit, s. Verantwortlichkeit.

Zurückführung.

1) Zurückführung aller Qualität auf Quantität. (S. Qualität.)

2) Zurückführung der Lebenskraft auf die blos mechanische Wirksamkeit der Materie. (S. unter Materialismus: Fehler des Materialismus, und vergl. Lebenskraft.)

Zutrauen, s. Vertrauen.

Zuvorkommenheit, s. Umgang.

Zweck.

1) Relativität des Begriffs „Zweck".

Zweck sein bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck, d. h. dessen directes Motiv

er ist. Nur in dieser Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn und verliert diesen, sobald er aus ihr herausgerissen wird. Diese ihm wesentliche Relation schließt aber nothwendig alles „An sich" aus. Der Kant'sche Satz: „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst" ist daher ein Ungedanke, eine contradictio in adjecto. „Zweck an sich" oder Selbstzweck ist gerade wie „Freund an sich", „Feind an sich" u. s. w. (E. 161.)

2) Bedeutung des Gegensatzes zwischen Zweck und Mittel.

Zweck ist das directe Motiv eines Willensactes, Mittel das indirecte. (E. 160.)

Zweckmäßigkeit, s. Teleologie und Organisch, Organismus.

Zweckursache, s. Teleologie.

Zweideutigkeit, s. unter Lächerlich: Witz.

Zweites Gesicht, s. Magie und Magnetismus, ferner unter Traum: Das Traumorgan, und: Unterschied zwischen dem Traum und den ihm verwandten Erscheinungen.





Register.

A.

B.

S.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

Im ersten Bande:

Seite 63, Zeile 22 von unten, statt: vorherrschende, lies: vorhergehende
» 75, » 6 und 7 v. u., ist Besinnen vor Besitzrecht zu setzen
» 80, » 2 v. u., st.: Philosophisch, l.: Physiologisch
» 104, » 4 v. u., st.: erst, l.: oft
» 119, » 1 v. u., st.: Den, l.: Dem
» 123, » 4 v. o., st.: Cartesanischen, l.: Cartesianischen
» 163, » 19 v. o., st.: des Genitalienwillens, l.: der Genitalienbewegung
» 228, » 13 v. u., st.: valis, l.: vallis
» 238, » 1 v. u., st.: W. (in der Parenthese), l.: M.
» 258, » 14 v. o., st.: aussagt, l.: aussagte
» 258, » 19 v. o., st.: hatte, l.: hätte
» 262, » 12 v. o., st.: richtigste, l.: wichtigste
» 268, » 20 v. u., st.: Wesen, l.: dende
» 268, » 19 v. u., st.: dende, l.: Wesen
» 276, » 10 v. o., st.: Willens, l.: Wollens
» 313, » 19 v. u., st. des Punktes vor Das, setze ein Komma
» 313, » 2 v. u., st.: abtheilen, l.: eintheilen.

Im zweiten Bande:

Seite 35, Zeile 1 v. o., st.: uns glückt, l.: glückt uns
» 69, » 1 v. o., st.: begründe, l.: begründet
» 126, » 16 v. u., st.: unter, l.: unten
» 197, » 9 v. u., st.: hingegen, l.: hiegegen
» 205, » 11 v. u., st.: ihnen, l.: ihm
» 258, » 17 v. o., vor Vorrede setze R.
» 330, » 12 v. u., st.: eigne, l.: eignet
» 482, » 18 v. u., vor die, streiche das Komma.

